







TERRY EAGLETON

Paidós

Terry Eagleton es el titular de la cátedra John Edward Taylor de filología inglesa en la Universidad de Manchester y miembro de la Academia Británica. Entre sus obras se incluyen *Ideología*, *La función de la crítica*, *La idea de cultura* y *Las ilusiones del posmodernismo*, todas ellas publicadas por Paidós.

EL SENTIDO DE LA VIDA

EL SENTIDO DE LA VIDA

Terry Eagleton



Título original: *The Meaning of life*
The Meaning of Life was originally published in English in 2007. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.
El sentido de la vida fue publicado originalmente en inglés en 2007. Esta traducción se ha publicado con permiso de Oxford University Press.

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Lucrecia Demaestri

ISBN: 978-84-493-2082-8
Depósito legal: B.53.465/2007

Impreso en Hurope. S.L.
Lima, 3 – 08030 Barcelona

Impreso en España – Printed in Spain

Para Oliver, a quien la idea
le pareció sumamente embarazosa

SUMARIO

PRÓLOGO

Cualquiera que sea lo suficientemente impetuoso como para escribir un libro con un título similar a éste debe estar preparado para que su cartero le traiga un saco bien cargado de cartas manuscritas con letra irregular y llenas de complejos diagramas simbólicos. El sentido de la vida es un tema apto tanto para la locura como para la comedia; yo espero sinceramente haber incurrido más bien en el territorio de esta última. He intentado tratar una cuestión de tan elevada naturaleza de la manera más ligera y lúcida posible, sin dejar de tomármela en serio en ningún momento. Pero abordar un tema como éste sigue teniendo un deje de empresa absurdamente ambiciosa, muy alejada de la escala —por lo general, considerablemente más reducida— de los estudios académicos. Hace unos años, cuando estudiaba en Cambridge, reclamó mi atención el título de una te-

sis doctoral: «Aspectos del sistema vaginal de la pulga». No se trataba, precisamente, del trabajo más indicado para quien tuviera problemas de vista, pero ponía de manifiesto una encantadora modestia de la que yo, al parecer, no he sabido aprender. Puedo, cuando menos, jactarme de haber escrito uno de los escasísimos libros sobre el sentido de la vida que no cuenta la anécdota de Bertrand Russell y el taxista.

Estoy muy agradecido a Joseph Dunne, quien leyó el manuscrito del libro y me aportó sus inestimables comentarios críticos y sugerencias.

TE



PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Los filósofos tienen la exasperante costumbre de analizar preguntas en lugar de responderlas, y así es como también quiero yo empezar aquí.[1] La pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?», ¿es verdaderamente una pregunta o tiene sólo apariencia de serlo? ¿Existe algo que se pueda considerar una respuesta a la misma o se trata, en realidad, de una especie de «pseudopregunta» (como la que, según cuenta la leyenda, se formuló en un examen de Oxford con el enunciado «¿Ésta es una buena pregunta?»).

«¿Cuál es el sentido de la vida?» parece, a simple vista, el mismo tipo de pregunta que «¿Cuál es la capital de Albania?» o «¿De qué color es el marfil?».

1. Quizá deba añadir que yo no soy filósofo, detalle éste que estoy convencido de que algunas de las reseñas críticas de este libro sacarán a relucir de todos modos.

Pero ¿de verdad lo es? ¿No sería más del estilo de «¿A qué sabe la geometría?»?

Hay un motivo bastante típico por el que algunos pensadores consideran que, si de algo carece la pregunta sobre el sentido de la vida, es de sentido alguno. Su argumento es que el sentido* radica en el lenguaje y no en los objetos. Sería, pues, una cuestión relacionada con nuestro modo de hablar de las cosas, pero no una característica de las cosas en sí, como podrían ser la textura, el peso o el color. Así, una col o un cardiógrafo no tienen sentido por sí mismos; únicamente lo adquieren cuando los capturamos en nuestras conversaciones. Según esta teoría, podemos dar sentido a la vida en aquello que hablamos, pero ésta no puede tener un sentido por sí misma (no más que el que pueda tener una nube, por poner un caso). Sería absurdo, por ejemplo, referirse a una nube como verdadera o falsa. En realidad, la verdad y la falsedad serían funciones de nuestras proposiciones humanas acerca de las nubes. Este argumento, como la mayoría de los argumentos filosóficos,

* El sentido o el significado, atendiendo a la polisemia del término inglés *meaning* (véase el análisis del autor al respecto en la parte inicial del capítulo 2). *(N. del t.)*

no está exento de problemas. Examinaremos algunos de ellos más adelante.

Detengámonos un momento en un interrogante aún más imponente que el del «sentido de la vida». Puede que la pregunta más fundamental que alguien puede hacerse es la de «¿Por qué hay "algo" en vez de "nada"?». ¿Por qué hay algo sobre lo que podemos preguntar «¿Qué sentido tiene?» (o «¿Qué significa?») para empezar? Los filósofos no se ponen de acuerdo en torno a si esta pregunta es real o falaz, pero los teólogos sí suelen coincidir. Para la mayoría de estos últimos, la respuesta a este interrogante es «Dios». De Dios se dice que es el «Creador» del universo no porque sea una especie de «megafabricante», sino porque es la razón por la que hay algo más que nada. Es, según el argumento de éstos, el fundamento del ser. Y esto no dejaría de ser cierto aunque el universo no tuviera un comienzo. Él continuaría siendo el motivo por el que hay algo en lugar de no haber nada, aun cuando siempre hubiese habido algo por toda la eternidad.

«¿Por qué hay algo y no simplemente nada?» podría traducirse más o menos por «¿Por qué el cosmos?». Esta última podría tomarse como una pre-

gunta sobre la causalidad, en cuyo caso la cuestión del «¿Por qué?» vendría a significar un «¿De dónde viene?». Sin embargo, seguramente, ése no es el significado de la pregunta original. Si tratáramos de responderla refiriéndonos a cómo el universo despegó de la nada por vez primera, las causas que adujéramos deberían formar parte del todo que pretendemos explicar y, entonces, estaríamos de nuevo de vuelta allí donde empezamos. Sólo una causa que no sea una parte más del todo —una que trascendiera el universo, como Dios se supone que lo trasciende— podría sustraerse a ser arrastrada de ese modo por el argumento. Así pues, ésta, en realidad, no es una pregunta sobre cómo empezó a existir el mundo. Ni, para los teólogos al menos, tampoco sobre *para* qué es el mundo, dado que, en opinión de éstos, el mundo no tiene finalidad alguna. Dios no es un ingeniero celestial que creó el mundo con un determinado objetivo estratégicamente calculado en mente. Es un artista que lo creó simplemente para su propio deleite y para el deleite propio de la Creación en sí. Se entiende, entonces, por qué tanta gente considera que Dios debe de tener un retorcido sentido del humor.

«¿Por qué hay algo en vez de nada?» supone, más bien, una expresión de admiración ante el hecho de que, para empezar, exista un mundo, cuando, presumiblemente, podría muy bien no haber existido nada. Quizás esto forme parte de lo que Ludwig Wittgenstein tenía en mente cuando comentó que «no es lo místico como sea el mundo, sino *que* sea el mundo».[2] Ésta podría ser la versión según Wittgenstein de aquella que el filósofo alemán Martin Heidegger llamó la *Seinsfrage*, o la pregunta del Ser. «¿Por qué el Ser?» es la cuestión a la que Heidegger quiso retornar. No le interesaba tanto cómo llegaban a existir los entes concretos, sino, más bien, la endiablada realidad de que, para empezar, hubiera entes. Y que estas cosas estén abiertas a nuestro entendimiento, cuando, con la misma facilidad, podrían no haberlo estado.

No obstante, para muchos filósofos (entre los que figuran de forma destacada muchos anglosajones), lo de «¿Por qué el Ser?» es el ejemplo supremo de pseudopregunta. A su juicio, no sólo resultaría difícil (cuando no imposible) saber cómo responderla, sino

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 1961, 6.44 (trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002).

que es muy dudoso que exista en ella algo a lo que haya que buscar respuesta. Para ellos, no es, en verdad, más que una lenta y pesada forma —característicamente teutona— de admirarse con un «¡Vaya!». Puede que sea una pregunta válida para el poeta o para el místico, pero no para el filósofo. Y en el mundo anglosajón, en particular, las barricadas entre esos dos campos están rigurosamente vigiladas.

En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein prestó atención a la diferencia entre preguntas auténticas y falaces. Un fragmento de lenguaje puede tener la forma gramatical de una pregunta, pero sin serlo realmente. También es posible que nuestra gramática nos induzca a confundir un tipo de proposición por otro. Un enunciado como «¿Qué no podremos conseguir, mis queridos compatriotas, en la hora de la victoria cuando el enemigo ya ha sido derrotado?», parece una pregunta que espera respuesta, pero se trata, en realidad, de una pregunta retórica, a la que, probablemente, no sería aconsejable responder con un «nada». La frase se ha formulado en modo interrogativo con la simple intención de aumentar su fuerza dramática. «¿Y qué?», «¿Por qué no te pierdes?» o «¿Y tú qué miras?» tienen apariencia

de preguntas, pero no lo son en realidad. Puede que se nos antoje razonable formular una pregunta como «¿En qué lugar del cuerpo se encuentra el alma?», pero sólo porque la concebimos en los mismos términos que otras como «¿En qué lugar del cuerpo se encuentran los riñones?». «¿Dónde está mi envidia?» puede parecer una pregunta legítima, pero sólo porque la formulamos siguiendo inconscientemente el modelo de otras como «¿Dónde está mi axila?».

Wittgenstein creía que un gran número de las perplejidades filosóficas surgen de esa errónea utilización que hacen las personas del lenguaje. Tomemos, por ejemplo, el enunciado «Tengo un dolor», gramaticalmente afín al de «Tengo un sombrero». Tal similitud podría inducirnos engañosamente a pensar que los dolores (o las «experiencias» en general) son cosas que tenemos del mismo modo que tenemos sombreros. Pero bien que nos resultaría extraño decirle a alguien «Aquí tiene mi dolor, lléveselo». Y aun cuando tendría sentido decir algo como «¿Este sombrero es suyo o es mío?», resultaría raro preguntar «¿Este dolor es suyo o es mío?», a no ser que hubiera varias personas en una misma habitación donde un dolor flotara en el ambiente y, cada

vez que viéramos que una de ellas se retuerce de sufrimiento, exclamásemos: «¡Ajá! ¡ahora es *ella* quien lo tiene!».

Sí, todo esto suena sencillamente ridículo, pero, en realidad, tiene implicaciones bastante trascendentales. Wittgenstein fue capaz de desentrañar la gramática del «tengo un sombrero» de la del «tengo un dolor» no sólo de un modo que ilustra el uso de pronombres personales como «yo» y «él» o «ella», sino dinamitando al mismo tiempo el supuesto (muy antiguo) de que mis experiencias son una especie de propiedad privada. De hecho, pueden parecer incluso una propiedad más privada que mi sombrero, ya que siempre puedo regalar mi sombrero, pero no mi dolor. Wittgenstein nos mostró cómo la gramática nos lleva engañosamente a pensar de ese modo, y el suyo es un argumento que tiene consecuencias radicales, incluso desde el punto de vista político.

La tarea del filósofo, pensaba Wittgenstein, no era tanto la de resolver estos interrogantes, como la de *disolverlos*: mostrar que brotan de la confusión entre un tipo de «juego de lenguaje», según él lo denominó, y otro. Nos embruja la estructura de nuestro len-

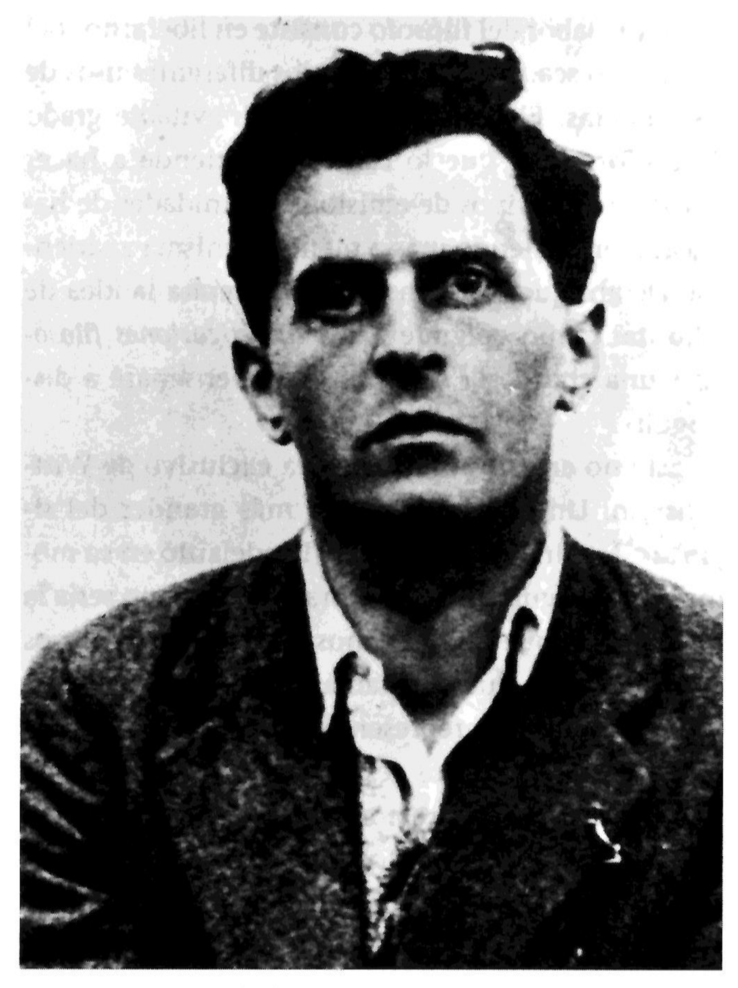


Figura 1: Ludwig Wittgenstein, por lo común considerado el filósofo más grande del siglo XX.

guaje y la labor del filósofo consiste en liberarnos del hechizo, o sea, en desentrañar los diferentes usos de las palabras. El lenguaje, dado el inevitable grado de uniformidad que lo caracteriza, tiende a hacer que diferentes tipos de emisiones o unidades de habla acaben teniendo más o menos la misma apariencia. De ahí que Wittgenstein considerara la idea de adjuntar como epígrafe a sus *Investigaciones filosóficas* una cita de *El rey Lear*: «Yo te enseñaré a distinguir».

Éste no era un punto de vista exclusivo de Wittgenstein. Uno de los filósofos más grandes del siglo XIX, Friedrich Nietzsche, ya lo adelantó en su momento al preguntarse si nuestra gramática no sería la razón por la que no habíamos conseguido librarnos de Dios. Como nuestra gramática nos permite construir nombres que representan entes diferenciados, también hace que nos resulte plausible que pueda haber un Nombre entre nombres, un «megaente» conocido como Dios, sin el que todos los pequeños entes que nos rodean podrían desvanecerse sin más. Pero Nietzsche no creía en megaentes ni en otros entes más cotidianos. Él era del parecer que la idea misma de que hubiera objetos diferenciados, fuesen

éstos Dios o las grosellas, no era más que un efecto cosificador del lenguaje. Sin duda, eso era lo que creía en cuanto al yo individual, que, según su punto de vista, no era más que una cómoda ficción. Quizá, daba él a entender con estos comentarios, podría haber una gramática humana en la que este funcionamiento cosificador no fuese posible. Quizás ése sería el lenguaje del futuro, el hablado por el *Übermensch* o Super-hombre, que habrá trascendido los nombres y los entes discretos por completo y, por consiguiente, también habrá superado a Dios y otras ilusiones metafísicas similares. El filósofo Jacques Derrida, deudor en gran medida del pensamiento de Nietzsche, se mostró bastante más pesimista a este respecto. Para él, como para Wittgenstein, esos engaños metafísicos están integrados en la estructura misma de nuestro lenguaje y no pueden ser erradicados. El filósofo debe limitarse a plantearles una incesante y titánica batalla, una batalla que Wittgenstein concibe como una especie de terapia lingüística y que Derrida denomina «deconstrucción».[3]

3. Para un análisis más detallado, véase el capítulo «Wittgenstein's Friends» de mi libro *Against the Grain*, Londres, 1986.

Así pues, del mismo modo que Nietzsche pensaba que los nombres cosificaban, podríamos considerar que la palabra «vida» tiene ese mismo efecto en la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?». Examinaremos esta posibilidad más adelante. Pero también podríamos pensar que la pregunta sigue inconscientemente el modelo de otro tipo de interrogante totalmente distinto, y que es ahí donde se equivoca. Podemos decir «Esto vale un dólar y eso otro también, así que ¿cuánto valen sumados?»; por tanto, es posible que tengamos la sensación de que también podemos decir «Este pedazo de vida tiene sentido y este otro, también, así que ¿cuánto sentido suman todos los pedazos juntos?». Pero del hecho de que las partes tengan sentido no se sigue necesariamente que el todo tenga un sentido superior y externo a aquéllas (al menos, no más de lo que se podría deducir que muchas cosas distintas suman otra muy grande simplemente porque aquéllas son todas de color rosa).

Bien es cierto que todo esto no nos aproxima más al sentido de la vida. Pero merece la pena examinar las preguntas, ya que su naturaleza importa con respecto a determinar qué podría considerarse como una respuesta válida. En realidad, podría afirmarse

que las que son difíciles son las preguntas y no las respuestas. De sobras conocida es la clase de respuesta que provoca una pregunta tonta. Plantear la pregunta correcta puede abrir todo un territorio hasta entonces inexplorado de conocimientos y desencadenar otro aluvión de preguntas vitales como consecuencia. Algunos filósofos, de la llamada tendencia hermenéutica, consideran como realidad todo aquello que proporciona una respuesta a una pregunta. Y la realidad, que, como un delincuente veterano, no confiesa espontáneamente sin antes haber sido sometida a un intenso interrogatorio, sólo nos responderá en función de la clase de interrogantes que le planteemos. Karl Marx señaló en una ocasión de un modo un tanto críptico que los seres humanos sólo se plantean problemas que pueden resolver, con lo que quizá pretendió indicar que, si disponemos del aparato conceptual para formular la pregunta, significa que contamos ya, en principio, con los medios para encontrarle una respuesta.

Eso se debe, en parte, a que las preguntas no se formulan en el vacío. Es verdad que no llevan sus respuestas atadas a la cola (con lo cómodo que eso resultaría para nosotros), pero sí insinúan, más o me-

nos, la clase de respuesta que podría contar como tal. Nos encaminan hacia un abanico limitado de direcciones, con lo que nos sugieren dónde buscar la solución. No sería difícil escribir la historia del conocimiento en función de la clase de preguntas que los hombres y las mujeres han creído posible o necesario plantear. No todas las preguntas son posibles en cada época o momento dados. Rembrandt no podía preguntarse si la fotografía había hecho innecesaria la pintura realista.

Con esto no pretendo sugerir en modo alguno que sea posible contestar a todas las preguntas. Tendemos a asumir que donde hay un problema debe de haber una solución, como también solemos imaginar, por extraño que parezca, que las cosas que aparecen en fragmentos siempre deben ser juntadas de nuevo. Pero tenemos sobrados problemas para los que probablemente nunca descubriremos soluciones, y preguntas que quedarán eternamente sin responder. No nos consta cuántos cabellos cubrían la cabeza de Napoleón cuando murió y ahora ya nunca lo sabremos. Es posible que el cerebro humano sea sencillamente incapaz de resolver ciertas cuestiones, como la de los orígenes de la inteligencia. Quizás

esto se deba a que no exista una necesidad evolutiva de que sepamos tanto, aunque tampoco veo la necesidad evolutiva de que sí seamos capaces de entender *Finnegans Wake* o las leyes de la física. Y también están aquellas preguntas para las que no conocemos respuesta porque, en realidad, no la tienen, como cuántos hijos tuvo Lady Macbeth o si Sherlock Holmes tenía un pequeño lunar en la cara interna del muslo. A esta última pregunta, por ejemplo, no podemos darle una respuesta negativa con mayor ni menor razón de la que tendríamos para responder afirmativamente.

Es posible, pues, que realmente exista una respuesta para la pregunta sobre el sentido de la vida, pero que jamás sepamos cuál es. De ser así, estaríamos en una situación parecida a la del narrador del cuento de Henry James «La figura en el tapiz», a quien un célebre autor al que él admira le confía que su obra oculta una especie de plan que se halla implícito en cada imagen y en cada forma de expresión. Pero el autor fallece antes de que el frustrado narrador, exacerbada su curiosidad tras aquella revelación, pueda descubrir cuál es ese plan. Quizás el autor le estaba tomando el pelo. O quizá pensó que

en su obra había tal pauta cuando, en realidad, no la había. O quizás el narrador había apreciado ese plan desde el principio sin darse realmente cuenta de lo que veía. O quizá valdría cualquier patrón o modelo que lograse interpretar.

Resulta incluso concebible que el ignorar el sentido de la vida forme parte del propio sentido de la vida, de un modo similar a como el hecho de no contar las palabras que pronuncio cuando doy un discurso de sobremesa me ayuda a dar dicho discurso. Quizá la vida pueda seguir gracias a nuestro desconocimiento de su sentido fundamental, como sucedía con el capitalismo según Karl Marx. El filósofo Arthur Schopenhauer pensaba algo por el estilo, al igual que, en cierto sentido, también lo pensaba Sigmund Freud. Para el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia,* el verdadero sentido de la vida era tan terrible que no podemos afrontarlo, lo que explica nuestra necesidad de vanas ilusiones que nos consuelen para seguir viviendo. Lo que llamamos «vida» no sería más que una ficción necesaria. Sin una inyección descomunal de fantasía, la realidad se detendría por completo.

También existen problemas morales para los que no es posible tener solución. Puesto que hay múlti-

ples y distintos tipos de bienes morales, como la valentía, la compasión, la justicia, etc., y dado que estos valores resultan a veces inconmensurables entre sí, existe la posibilidad de que entren trágicamente en conflicto mutuo. En un sombrío comentario, el sociólogo Max Weber se hacía eco de esa idea, al referirse a «la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos».[4] Isaiah Berlin empleaba un tono similar cuando escribió que «en el mundo que nos encontramos en nuestra experiencia normal y corriente nos vemos obligados a elegir entre opciones igualmente absolutas, la realización de alguna de las cuales implica inevitablemente el sacrificio de otras».[5] Podría decirse que esto deja traslucir una cierta vena trágica del liberalismo, que, a diferencia del irreflexivo culto contemporáneo a la «li-

4. Max Weber, *Essays in Sociology*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), Londres, 1991, pág. 152 (cita de la trad. cast. en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967, págs. 223-224).
5. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, pág. 168 (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993).

bertad de elección» o a las «opciones», está preparado para tomar también en consideración el devastador coste del compromiso liberal con la libertad y la diversidad. Contrasta también con un tipo más optimista de liberalismo para el que la pluralidad es intrínsecamente beneficiosa y el conflicto entre valores morales resulta invariablemente vigorizante. Pero la verdad es que en algunas situaciones no podemos evitar ensuciarnos las manos. Llevada al límite, toda ley moral da muestras de descomponerse por las costuras. El novelista Thomas Hardy era muy consciente de que, sin ni siquiera percatarnos, podemos vernos arrinconados contra esquinas morales de las que no conseguiremos salir sin perjudicar seriamente a alguien. No hay respuesta posible a la pregunta de a cuál de sus hijos debería usted sacrificar si un soldado nazi le ordenase entregarle a uno de ellos para ser ejecutado.[6]

Algo por el estilo se puede decir también de la vida política. Resulta seguramente evidente que la única solución definitiva para el terrorismo es la justi-

6. Para un útil análisis de los dilemas morales, véase Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, 1999, cap. 3.

cia política. El terrorismo, por atroz que resulte, no es, en ese sentido, irracional: hay situaciones, como la de Irlanda del Norte, en las que quienes emplean el terror para promover sus propios fines políticos acaban reconociendo que, finalmente, sus reivindicaciones de justicia e igualdad están siendo atendidas en parte y concluyen que el uso del terror se ha vuelto contraproducente, por lo que acceden a renunciar a él. En lo que respecta al terrorismo integrista islámico, sin embargo, hay quienes aseguran que, aunque se atendieran las reivindicaciones árabes (es decir, si se hallara una solución justa a la cuestión palestino-israelí, si se retiraran las bases estadounidenses del territorio árabe, etc.), no cesarían esos episodios de asesinato y mutilación de civiles inocentes.

Quizá no. Pero puede que eso no signifique más que la constatación de que el problema se ha intensificado ya hasta tal punto que ha dejado de tener solución viable. Ésta no tendría por qué ser una valoración derrotista de la situación, sino simplemente realista. Las fuerzas destructivas desencadenadas por causas que, en sí, serían remediables pueden adquirir un ímpetu letal por sí mismas para el que

no pueda existir freno alguno en última instancia. Quizá sea ya demasiado tarde para contener la expansión del terrorismo, en cuyo caso, éste (como problema) carecería de solución, por mucho que reconocer esto en público sea imposible para la mayoría de políticos y que ese reconocimiento sea algo que la mayoría de la población en general (y, en especial, un pueblo tan crónicamente optimista como el estadounidense) encuentre difícil de digerir. Aun así, podría ser la verdad. ¿Por qué hemos de imaginar que, si hay un problema, tiene que haber una solución?

Una de las interrogaciones más sobrecogedoras (y sin solución optimista) sobre el sentido de la vida es la que conocemos como tragedia. De todas las formas artísticas, la tragedia es la que se enfrenta a la cuestión del sentido de la vida de la manera más inquisitiva y menos vacilante, dispuesta sin temor alguno a contemplar las respuestas más espantosas a la misma. La mejor tragedia constituye una reflexión valiente sobre la naturaleza fundamental de la existencia humana y tiene su origen en una cultura, la griega antigua, en la que la vida era frágil, arriesgada y nauseabundamente vulnerable. Para los antiguos

trágicos, el mundo sólo puede ser penetrado de forma irregular por la débil luz de la razón; los actos pasados pesan sobre las aspiraciones presentes hasta tal punto que las asfixian nada más nacer, y los hombres y las mujeres languidecen a merced de fuerzas brutalmente vengativas que amenazan con romperlos en mil pedazos. Sólo agachando la cabeza y eligiendo una senda precaria e insegura entre el campo de minas de la existencia humana, se pueden tener esperanzas de sobrevivir, a la vez que rindiendo homenaje a unos dioses cruelmente caprichosos que, en no pocas ocasiones, se hacen difícilmente merecedores del respeto humano y, menos aún, de la veneración religiosa. Los poderes característicamente humanos que podrían permitir que una persona hallase un punto de apoyo en este terreno inestable amenazan continuamente con rebelarse más allá de su control y volverse contra ella haciéndola caer. En condiciones temibles como ésas el coro del *Edipo rey* de Sófocles pronuncia su lúgubre juicio final: «Que nadie considere a ningún hombre feliz hasta que muera, libre al fin de dolor».

Ésta podría ser una respuesta al problema de la existencia humana, pero difícilmente puede consti-

tuir una solución al mismo. Desde el punto de vista de la tragedia, a menudo no existe una respuesta a por qué las vidas individuales son aplastadas y mutiladas más allá de toda resistencia, a por qué la injusticia y la opresión parecen enseñorearse de los asuntos humanos, o a por qué los hombres son inducidos mediante engaño a comerse la carne asada de sus propios hijos sacrificados. Mejor dicho, la única respuesta reside en la entereza con que las personas hacen frente a estas cuestiones, en la profundidad y el arte con las que se plantean.

La tragedia, en su forma más poderosa, es una pregunta sin respuesta que nos priva deliberadamente de consuelo ideológico. De igual modo que demuestra en todos y cada uno de sus gestos cuán insoportable es una existencia humana como ésa, nos desafía a buscar una solución a la angustia provocada por dicha existencia en territorios que no sean los del pensar más con el corazón que con la cabeza, el reformismo circunstancial, el humanismo sentimental o la panacea idealista. En su retrato de un mundo con una necesidad urgente de redención, insinúa simultáneamente que la idea misma de redención podría no ser más que otro modo de dis-

traernos de un terror que amenaza con convertirnos en piedra.[7]

En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger argumenta que los seres humanos se distinguen de otros seres por su capacidad para poner su propia existencia en cuestión. Son las únicas criaturas para las que la existencia en sí, y no sólo elementos concretos de ésta, es problemática. Puede que, para un jabalí, determinadas situaciones particulares resulten problemáticas, pero, según la teoría heideggeriana, los humanos somos unos animales atípicos que afrontan su propia situación como un interrogante, un dilema, una fuente de ansiedad, un motivo de esperanza, una carga, un don, un temor o un absurdo. Y ello se debe, en buena parte, a que somos conscientes (tanto como es de suponer que los jabalíes no lo son) de la finitud de nuestra existencia. Los seres humanos somos posiblemente los únicos animales que vivimos a la sombra perpetua de la muerte.

De todos modos, hay algo característicamente «moderno» en el argumento de Heidegger. No digo, ni mucho menos, que Aristóteles o Atila, el rey de los

7. He escrito más a fondo sobre la idea de la tragedia en *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, 2003.

hunos, no tuviesen conciencia de ser mortales (aunque el segundo fuera probablemente más consciente de la mortalidad de otras personas que de la suya propia). También es cierto que los seres humanos —seguramente, por su capacidad para el lenguaje— pueden objetivar su propia existencia como, presumiblemente, no es capaz de hacerlo una tortuga. Nosotros podemos hablar de algo llamado la «condición humana», pero es harto improbable que las tortugas se pasen el tiempo rumiando, cobijadas en sus caparazones, respecto a la condición de ser una tortuga. En este sentido, las tortugas son sorprendentemente parecidas a los posmodernos, a quienes resulta igualmente ajena la idea de la condición humana. El lenguaje, por decirlo de otro modo, nos permite no sólo establecer nuestra posición, sino concebir nuestra situación globalmente. Como vivimos entre signos, que son portadores de la capacidad de abstracción, podemos distanciarnos de nuestros contextos inmediatos, liberarnos de la cárcel de nuestros sentidos corporales y especular sobre la condición humana en sí. Pero, como el del fuego, la capacidad de abstracción es un don ambiguo, a un tiempo creativo y destructivo. Si bien nos permite pensar en términos de

comunidades enteras, también nos permite reducirlas a cenizas con armas químicas.

Esta clase de distanciamiento no nos obliga a situarnos fuera de nuestra propia piel o a contemplar el mundo desde un observatorio situado en lo más alto del monte Olimpo. Meditar sobre nuestro estar en el mundo es una parte más de nuestra manera de estar en el mundo. Incluso aunque «la situación humana en sí» resultase ser un mero espejismo metafísico, como insistentemente postulan los pensadores posmodernos, no deja de constituir un objeto concebible de especulación. Así que hay algo de cierto, sin duda, en la afirmación de Heidegger. Puede que otros animales estén ansiosos por cosas como escapar de sus depredadores o alimentar a sus crías, pero no tienen aspecto de estar preocupados por lo que se ha dado en llamar la «ansiedad ontológica»: la sensación (acompañada a veces de una resaca particularmente intensa) de que uno es un ser superfluo y sin sentido (una «pasión inútil», en expresión de Jean-Paul Sartre).

Aun así, las referencias al terror, la ansiedad, la náusea, el absurdo y otros temas parecidos como elementos característicos de la condición humana fue-

ron mucho más comunes entre los artistas y los filósofos del siglo XX que entre los del siglo XII. Lo que marca el pensamiento modernista* del principio al fin es la creencia en el carácter *contingente* de la existencia humana, que se manifiesta en la carencia de base, objetivo, dirección o necesidad de ésta, y en el hecho de que nuestra especie podría muy bien no haber surgido nunca sobre la faz de este planeta. Esta posibilidad ahueca a su vez nuestra presencia real y proyecta sobre ella la sombra perpetua de la pérdida y la muerte. Hasta en nuestros momentos más extáticos, somos vagamente conscientes de que el suelo que pisamos se asienta sobre terreno pantanoso, de que no existe ningún fundamento inapelable para lo que somos y lo que hacemos. Esto es algo que tanto puede hacer aún más preciados nuestros mejores momentos como simplemente puede servir para devaluarlos de modo drástico.

Semejante punto de vista no habría concitado muchas adhesiones entre los filósofos del siglo XII, para

* Se entiende aquí por pensamiento «modernista» el de los miembros de un movimiento cultural afín al vanguardismo (y que estuvo especialmente activo en el mundo anglosajón desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX). *(N. del t.)*

quienes existía un cimiento sólido de la existencia humana llamado Dios. Pero ni siquiera para ellos significaba eso que nuestra presencia en el mundo fuese necesaria. De hecho, pensar algo así habría sido considerado una herejía. Afirmar que Dios trasciende su propia Creación equivale a decir, entre otras cosas, que no tenía necesariamente por qué haberla creado. Si lo hizo, fue por amor, no por necesidad. Y eso también incluye nuestra creación. La existencia humana es gratuita —el resultado de la gracia y el don divinos—, no indispensable. Dios podría haber seguido muy bien sin nosotros y habría tenido una vida mucho más tranquila si así lo hubiera hecho. Como a veces le sucede al padre de un mocoso mimado e insoportable, él también podría haber lamentado en algún momento su decisión de iniciarse en el mundo de la paternidad. A fin de cuentas, los seres humanos no tardaron en desobedecer sus leyes y, con el tiempo, y por si fuera poco, perdieron toda fe en Él sin dejar de desobedecer abiertamente sus mandatos.

En cierto sentido, pues, podría entenderse que el preguntarse por el sentido de la vida es una posibilidad permanente de los seres humanos, una parte —en realidad— de lo que nos hace ser el tipo de cria-

turas que somos. Job, en el Antiguo Testamento, se plantea la pregunta con la misma insistencia con la que lo hace Jean-Paul Sartre. Pero es de suponer que, para la mayoría de los antiguos judíos, la pregunta era irrelevante porque la respuesta era obvia. Yahvé y su Ley eran el sentido de la vida, y no reconocerlo habría resultado prácticamente inconcebible. Incluso Job, para quien la existencia humana (o, al menos, la parte de ella que a él le tocaba) era un terrible error que debería ser suspendido y retirado lo antes posible, reconoce la omnipotente presencia de Yahvé.

La pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» podría haberle parecido tan peculiar a un judío antiguo como la de «¿Cree usted en Dios?». Sin embargo, para la mayoría de nuestros coetáneos —incluidos muchos que son creyentes religiosos— esa segunda pregunta sigue inconscientemente el mismo modelo que preguntas como «¿Cree usted en Papá Noel?» o «¿Cree usted en las abducciones extraterrestres?». Desde esa misma perspectiva, son varios los seres —desde Dios hasta el Yeti, pasando por el monstruo del lago Ness y la tripulación de los ovnis— que podrían existir o no existir. Los indicios son equívocos

y, en consecuencia, la opinión general está dividida sobre la materia. Pero un judío antiguo probablemente no se habría figurado en ningún momento que «¿Cree usted en Dios?» pudiese significar algo así. Dado que la tierra entera y los cielos proclamaban la presencia de Yahvé, el único significado que para él podía tener esa pregunta era el de «¿Tiene usted fe en Él?». Era una cuestión de práctica, no una proposición intelectual. Preguntaba acerca de una relación, no de una opinión.

Así pues, y pese a las indiscriminadas generalizaciones de Heidegger, quizá los pueblos premodernos en general estuviesen menos atormentados por la cuestión del sentido de la vida de lo que lo estamos los modernos. Eso se debía no sólo a que sus creencias religiosas estaban menos en tela de juicio, sino también a que sus prácticas sociales eran menos problemáticas. Es posible que el sentido de la vida en semejantes condiciones gire en torno a hacer más o menos lo mismo que ya hacían nuestros antepasados y lo que las convenciones sociales tradicionales esperan que hagamos. La religión y la mitología estaban allí para instruirnos en aquello que fundamentalmente importaba. La idea de que pudiese haber

un sentido de la vida propio y particular de cada uno, completamente diferenciado del sentido de las vidas de otras personas, no se habría ganado muchos partidarios. En general, el sentido de la vida de cada persona consistía en la función de ésta dentro de un todo que la abarcaba. Fuera de ese contexto, la persona era simplemente un significante vacío. La palabra «individual» significaba originalmente «indivisible» o «inseparable de» otra cosa. El Odiseo de Homero parece sentirse más o menos así, pero el Hamlet de Shakespeare ciertamente ya no.

Tener la sensación de que el sentido de mi vida es una función de un todo mayor no es en absoluto incompatible con el hecho de tener una fuerte conciencia de personalidad individual. Lo que se dilucida aquí no es la realidad de esa personalidad individual, sino su sentido. Eso no significa que las personas premodernas no se preguntaran quiénes eran o qué estaban haciendo aquí. Simplemente quiere decir que lo que la mayoría de las apariencias indican es que la pregunta les inquietaba menos que a Albert Camus o al primer T. S. Eliot, por poner un par de ejemplos. Y esto tiene mucho que ver con la fe religiosa de aquéllas.

Y si las culturas premodernas estaban generalmente menos preocupadas por el sentido de la vida que alguien como Franz Kafka, lo mismo parece suceder con las posmodernas. En el clima de pragmatismo y astucia que reina en el capitalismo posmoderno avanzado, que tan escéptico se muestra ante las perspectivas completas y las metanarrativas como profundamente desencantado respecto a lo metafísico, la «vida» es una más de una larga serie de totalidades desacreditadas. Se nos invita a pensar «en pequeño» y no «en grande» (irónicamente, en el preciso momento en que algunos de los que pretenden destruir la civilización occidental están haciendo justamente lo contrario). En el conflicto entre el capitalismo occidental y el islamismo radical, se enfrentan una escasez de fe y un exceso de ella. Occidente ha de hacer frente a una vehemente ofensiva metafísica en el preciso momento histórico en que, por así decirlo, se ha desarmado filosóficamente. En lo que a creer se refiere, el posmodernismo prefiere viajar ligero de equipaje: tiene creencias, sin duda, pero carece de fe.

Incluso un término como el de «sentido» (o «significado») se convierte en sospechoso para pensadores

posmodernos como el filósofo francés Gilles Deleuze, ya que da a entender que una cosa puede representar o hacer las veces de otra, un supuesto que algunos de esos autores consideran trasnochado. La noción misma de interpretación es, pues, objeto de sus ataques. Las cosas son lisa y llanamente ellas mismas, y no signos enigmáticos de otras. Lo que vemos es lo que hay. Significado e interpretación implican mensajes y mecanismos ocultos, profundidades estratificadas bajo las superficies; pero para el pensamiento posmoderno, todo ese modelo de superficie/profundidad huele a metafísica pasada de moda. Lo mismo sucede con el yo, que deja de ser un conjunto de pliegues secretos y profundidades interiores para pasar a convertirse en una red abierta a la vista y sin un centro definido, lejos de ese espíritu misteriosamente difícil de aprehender que antaño lo caracterizaba.

No sucedía lo mismo con la manera premoderna de interpretar el mundo conocida como alegoría. En la alegoría, las cosas no llevan su sentido o su significado estampados en la cara o en la superficie, sino que deben ser entendidas como signos de un «texto» subyacente o una verdad latente que, por lo general,

es de carácter moral o religioso. Para san Agustín, prestar atención a los objetos en sí reflejaba un modo carnal y degenerado de existencia; lo que debíamos hacer era leerlos semióticamente, como si apuntaran más allá de sí mismos hacia el texto divino que es el universo. La semiótica y la salvación iban de la mano. El pensamiento del período moderno, sin embargo, rompe con ese modelo en un aspecto, aunque permanece fiel a él en otro. El sentido deja de ser una esencia espiritual enterrada bajo la superficie de las cosas, pero continúa siendo necesario desentrañarlo, puesto que el mundo no nos lo revela de forma espontánea. Una de estas labores de excavación recibe el nombre de ciencia, la cual, según un determinado enfoque de la misma, trata de desvelar las leyes y los mecanismos invisibles por los que funcionan las cosas. Sigue habiendo profundidades, pero lo que opera en ellas es la Naturaleza y no la divinidad.

El posmodernismo lleva esa secularización un paso más allá. Mientras continuemos teniendo profundidades, esencias y cimientos, insiste, estaremos aún ante la imponente presencia del Todopoderoso. Y, según los posmodernos, todavía no hemos empezado siquiera a matar a Dios ni, aún menos, a enterrar-

lo. Simplemente, nos hemos limitado a darle una serie de nuevos y mayestáticos nombres, como Naturaleza, Hombre, Razón, Historia, Poder, Deseo y otros por el estilo. Lejos de desmantelar todo el anticuado aparato de la metafísica y la teología, lo único que hemos conseguido es proporcionarle un nuevo contenido. Sólo rompiendo con la noción misma de significado «profundo» —que siempre nos tentará a perseguir la quimera del Significado de significados— lograremos liberarnos, aunque no para ser libres de ser nosotros mismos, ya que también habremos desmantelado la esencia metafísica conocida como «el yo». Así pues, no deja de ser un misterio saber a quién ha de liberar ese proyecto. Es posible que incluso el posmodernismo, pese a su aversión hacia los fundamentos absolutos, haya introducido secretamente uno de esos absolutos en el argumento. No se trata, claro está, de Dios ni de la Razón ni de la Historia, pero actúa del mismo modo esencialista. Al igual que esos otros absolutos, resulta imposible ahondar por debajo de él. Para los posmodernos, es lo que se conoce como Cultura.

Las preguntas sobre el sentido de la vida formuladas a gran escala tienden a surgir en épocas en que los roles, las creencias y las convenciones que se daban por sentadas entran en crisis y se sumergen en ella. Quizá no sea accidental que las obras más distinguidas de la tragedia tiendan a aparecer también en momentos como ése. Con esto no niego que la cuestión del sentido de la vida pueda ser permanentemente válida. Pero no resulta seguramente irrelevante para los argumentos de *Ser y tiempo* de Heidegger que el libro fuese escrito en uno de esos períodos de tumulto histórico, ya que apareció justo después de la Primera Guerra Mundial. *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre, donde también se exploran esas cuestiones trascendentales, se publicó en plena Segunda Guerra Mundial, mientras que el existencialismo en general, con su característico sentido del absurdo de la vida humana, floreció en las décadas inmediatamente posteriores. Puede que todos los hombres y las mujeres reflexionen sobre el sentido de la vida, pero algunos y algunas se ven impulsados por buenas razones históricas a reflexionar con más urgencia que otros.

Si nos sentimos obligados a interpelarnos a gran escala acerca del sentido de *la* existencia, estamos

ante una señal casi inequívoca de que la situación ha empezado a hacer aguas. Indagar sobre el sentido de *nuestra propia* existencia ya es harina de otro costal, ya que siempre podemos afirmar que tal autorreflexión es consustancial a la posibilidad de vivir una vida plenamente realizada. Alguien que nunca se haya preguntado qué tal le va la vida, ni si ésta le podría ir mejor, nos parecería extrañamente desprovisto de autoconciencia. En ese caso, es probable que haya varios aspectos en los que su vida no esté yendo realmente tan bien como podría. El mero hecho de que no se pregunte cuál es la situación de su vida da a entender que ésta no es tan buena como debería. Si la vida de una persona se desenvuelve fantásticamente bien, es probable que esto se deba, entre otras cosas, a que dicha persona se para de vez en cuando a pensar si su vida necesita algún que otro retoque o, incluso, una transformación completa.

En cualquier caso, tener conciencia de que nos van bien las cosas aumenta probablemente nuestra sensación de bienestar, y parecería absurdo no añadir tan agradable guinda al pastel de nuestro estado general de satisfacción. Por decirlo de otro modo, no es cierto que una persona sólo sea feliz si no sabe que

lo es. Según esa perspectiva ingenuamente romántica, la autorreflexión siempre acaba resultando fatalmente frustrante. Es lo que podríamos denominar una teoría de la vida entendida como un paseo por la cuerda floja sobre el abismo: en el momento mismo en que la persona piense en ella, perderá el equilibrio y se estrellará. Pero saber cómo nos van las cosas es una condición necesaria para saber si hemos de intentar cambiarlas o dejarlas más o menos como están. El conocimiento es una ayuda para la felicidad, no su antagonista.

No obstante, preguntarse por el sentido de la existencia humana en sí (en general) da a entender que es posible que ya hayamos perdido nuestro rumbo colectivo, por muy bien que nos vaya como individuos. En el Reino Unido, en torno a 1870 o 1880, empezaron a desfigurarse ciertas certidumbres victorianas centrales sobre la cuestión, lo que permitió que, por ejemplo, Thomas Hardy y Joseph Conrad planteasen la cuestión del sentido de la vida con una urgencia imposible de imaginar años antes en casos como los de William Thackeray y Anthony Trollope (o como el de Jane Austen, anterior incluso a estos dos últimos autores). Evidentemente, también había habido artis-

tas que habían planteado la cuestión con anterioridad a 1870, pero rara vez lo hicieron como parte de una *cultura* general de cuestionamiento. En las primeras décadas del siglo XX, esa cultura —y las ansiedades ontológicas que comportaba— ya había adoptado la forma del modernismo, corriente que produciría algunas de las muestras más eminentes de arte literario de las que Occidente jamás haya sido testigo. Ante ese cuestionamiento de prácticamente todos los valores, las creencias y las instituciones tradicionales, las condiciones eran propicias para que el arte formulara las preguntas más inquisitivas sobre el destino de la cultura occidental como tal y, más allá incluso, sobre el de la humanidad misma. Sin duda, algún marxista vulgar y no muy imaginativo discerniría alguna relación entre esta convulsión cultural, por un lado, y la depresión económica del final de la era victoriana, el estallido de la guerra imperialista global en 1916, la revolución bolchevique, el ascenso del fascismo, la depresión económica de entreguerras, el surgimiento del estalinismo, el comienzo del genocidio y otros fenómenos coetáneos, por el otro. Nosotros preferimos no ser tan prosaicos y optamos por confinar nuestras especulaciones a la vida de la mente.

Esta fértil y turbulenta veta de pensamiento gozó, como hemos visto, de una secuela tardía en el existencialismo, pero hacia la década de 1950 se hallaba, por lo general, de capa caída. Volvió a aflorar nuevamente en las contraculturas de la década de 1960, pero, mediada ya la de 1970, todas aquellas ambiciones espirituales se hallaban en declive, cercadas en Occidente por un clima político cada vez más áspero y pragmático. El postestructuralismo y, tras él, el posmodernismo desestimaron todos los intentos de reflexión sobre la vida humana tildándolos de vergonzosamente «humanistas» o acusándolos, incluso, de haber dado origen a la familia de teorías «totalizadoras» que habían conducido directamente a los campos de exterminio del Estado totalitario. Ya no había una humanidad o una vida humana que considerar como tales. Lo único que había eran diferencias, culturas específicas, situaciones locales.

Un motivo por el que el siglo XX meditó más agónicamente sobre el significado de la existencia que la mayoría de épocas anteriores pudo ser la terriblemente baja estima en la que tuvo la vida humana. Fue, claramente, el período más sangriento del que se tenga constancia histórica, con millones de muer-

tes innecesarias. Si la vida se devalúa hasta tal punto en la práctica, no es extraño que su sentido se cuestione en la teoría. Pero lo que también podemos apreciar aquí es un problema aún más genérico. No deja de ser característico de la era moderna que lo que podríamos llamar la dimensión simbólica de la vida humana quede sistemáticamente relegada a los márgenes. Dentro de dicha dimensión, tres han sido los ámbitos tradicionalmente vitales: la religión, la cultura y la sexualidad. Todos ellos fueron perdiendo su espacio central en la vida pública a medida que avanzaba la edad moderna. En las sociedades premodernas, eran, en su mayor parte, ámbitos que pertenecían tanto a la esfera pública como a la privada. La religión no era sólo una cuestión de conciencia personal y salvación individual, sino también de poder estatal, rituales públicos e ideologías nacionales. Asimismo, como componente clave de la política internacional, influyó directamente sobre el destino de las naciones a través de guerras civiles y matrimonios dinásticos, entre otros factores. Hoy podemos apreciar síntomas que anuncian que nuestra propia época puede estar revirtiendo a esa situación en ciertos sentidos.

En cuanto a la cultura, el artista no era la figura solitaria y alienada que se pasa las horas holgazaneando en algún café bohemio y de baja estofa con la que hoy estamos familiarizados, sino, más bien, un funcionario público con un papel asignado dentro de la tribu, el clan o la corte. Cuando no se encontraba en la nómina de la Iglesia, podía ser contratado por el Estado o por algún potentado mecenas de la alta sociedad. Los artistas se sentían mucho menos inclinados a reflexionar sobre el sentido de la vida cuando recibían el lucrativo encargo de componer una misa de réquiem, por ejemplo. Además, a esa pregunta ya respondían en gran parte con su fe religiosa. Y la sexualidad, entonces como ahora, era un asunto de amor erótico y realización personal, pero también se hallaba más profundamente encerrada en las instituciones del parentesco, la herencia, la clase, la propiedad, el poder y el estatus, de lo que hoy lo está para la mayoría de nosotros.

Con esto no pretendo idealizar los viejos tiempos. Puede que la religión, el arte y la sexualidad fuesen entonces más fundamentales para los asuntos públicos de lo que hoy lo son, pero también podían actuar como adocenados servidores del poder político y por

las mismas razones. En cuanto fueron capaces de liberarse del yugo de ese poder, pudieron disfrutar de un grado de libertad y autonomía jamás soñado. Pero el precio de esa libertad fue elevado: si bien estas actividades simbólicas continuaron desempeñando importantes funciones públicas, se vieron progresivamente relegadas, en general, al terreno privado, donde ya no eran asunto de nadie salvo de uno mismo.

¿En qué sentido resulta todo esto relevante para la cuestión del sentido de la vida? La respuesta es que ésos eran exactamente los ámbitos a los que los hombres y las mujeres habían recurrido tradicionalmente cuando se preguntaban por el sentido y el valor de su existencia. El amor, la fe religiosa y nuestra familia y nuestra cultura como bienes que teníamos en muy especial aprecio: era difícil encontrar motivos más fundamentales que éstos para vivir. En realidad, a lo largo de los siglos, un inmenso número de personas han estado dispuestas a morir o a matar en nombre de ellos. La gente recurrió con aun mayor avidez a esos valores cuando la propia esfera pública empezó a quedar cada vez más vacía de significado. Realidad y valor parecían haberse desgajado la una del otro:

la primera seguía siendo un asunto público, pero el segundo había pasado a ser privado.

La modernidad capitalista nos había cargado, o al menos así lo parecía, con un sistema económico que era casi puramente instrumental. Se trataba de un modo de vida dedicado al poder, a las ganancias económicas y al negocio de la supervivencia material, pero no al fomento de los valores de la comunidad y la solidaridad humanas. El terreno de la política estaba más ocupado con la gestión y la manipulación, que con la construcción comunal de una vida colectiva compartida. La razón misma había sido degradada a un simple ejercicio de cálculo egoísta interesado. También la moral se había convertido en una cuestión de índole cada vez más privada, más propia incluso de la alcoba que de los consejos de administración. La vida cultural había cobrado importancia en un determinado sentido: el de la extraordinaria pujanza de toda una industria o sector de producción material. Pero, en otro sentido distinto, había mermado hasta devenir únicamente el escaparate de un orden social que dedicaba demasiado poco tiempo a todo aquello que no pudiese medirse o tasarse con un precio. La cultura había pasado a ser útil para

mantener inofensivamente distraídas a las personas cuando éstas no estaban trabajando.

Pero ahí radicaba precisamente una cierta ironía. Cuanto más se forzaba a la cultura, la religión y la sexualidad a ejercer de sustitutos de un valor público en declive, menos capaces eran de comportarse como tales. Cuanto más sentido se concentraba en el terreno simbólico, más se veía éste alejado de la verdad por las presiones que tal concentración ejercían sobre él. En consecuencia, los tres ámbitos de la vida simbólica empezaron a manifestar síntomas patológicos. La sexualidad se fue transformando en una obsesión exótica. Constituía una de las escasas fuentes de sensacionalismo que aún quedaban en un mundo hastiado. La conmoción y la indignación sexuales ocuparon el lugar de la desaparecida militancia política. También el valor del arte fue inflado de un modo similar. Para el movimiento esteticista, el arte ya no era más que un modelo de cómo vivir. Para algunos modernistas, el arte representaba el último (y frágil) hábitat donde se refugiaba el valor humano en la civilización humana, una civilización a la que el propio arte había dado desdeñosamente la espalda. Pero esto sólo era cierto en lo que a la forma de la

obra de arte se refería, porque su contenido, al reflejar inevitablemente el mundo cosificado que rodeaba a aquélla, no podía proporcionar una fuente de redención duradera.

Entretanto, cuanto más imponente se alzaba la religión como alternativa a la constante sangría de sentido público, más se veía reconducida hacia diversas e inquietantes formas de fundamentalismo, cuando no hacia las majaderías «neoeristas» (es decir, de la llamada Nueva Era o *New Age*). La espiritualidad, en definitiva, se volvió dura como una piedra o blanda como una patata podrida, sin término medio. La pregunta sobre el sentido de la vida pasó a estar en manos de los gurús y los masajistas espirituales, los tecnólogos de la satisfacción enlatada y los quiroprácticos de la psique. Con las técnicas correctas, usted podía por fin perder esos kilos de sinsentido sobrantes en tan sólo un mes y de forma garantizada. Famosos de mente aturullada por la adulación acudían a la Cábala y a la Cienciología. Les inspiraba la falsa y banal idea de que la espiritualidad no puede ser algo práctico y material, sino extravagante y esotérico. A fin de cuentas, era de lo material (en forma de aviones privados y hordas de guardaespaldas)



Figura 2: Una concentración «neoerista».

de lo que trataban de escapar (aunque sólo fuera mentalmente).

Para este tipo de personas, lo espiritual sólo era el reverso de la moneda de lo material. Era un ámbito de misterio fabricado que, quizá, podía compensar la futilidad de la fama mundana. Cuanto más vago e impreciso resultaba —cuanto menos se asemejaba a los fríos e impersonales cálculos de los agentes y los contables—, más significado parecía tener. Si la vida cotidiana era deficitaria en sentido, éste tendría que ser suplementado artificialmente junto a toda clase de materiales de ese tipo. Así, de vez en cuando, podía ir salpimentado de unas dosis de astrología o de necromancia, como quien añade vitaminas a su dieta. Estudiar los secretos de los egipcios suponía un cambio agradable con respecto a actividades tan agotadoras como buscarse una nueva mansión de cincuenta dormitorios. Además, y puesto que la espiritualidad estaba sólo en la mente, no obligaba a ningún tipo de acto «inoportuno», como hubiera sido liberarse de la carga de administrar tantas mansiones donando grandes sumas de dinero a los sin techo.

Pero hay además en esta historia un aspecto distinto. El terreno simbólico se separó del ámbito de lo

público, sí, pero también se vio invadido por él. La sexualidad pasó a ser un artículo de consumo muy rentable en el mercado y la cultura se tradujo en unos medios de comunicación de masas ávidos principalmente de beneficios económicos. El arte pasó a ser una cuestión de dinero, poder, estatus y capital cultural. Las culturas eran envasadas en exóticos envoltorios y vendidas por la industria turística. Incluso la religión se convirtió en un negocio lucrativo con telepredicadores que timaban a un público devoto, ingenuo y pobre, y le sacaban el dinero que tanto le había costado ganar. Nos habíamos quedado, pues, con lo peor de ambos mundos. Los espacios donde más abundantes habían sido tradicionalmente las «existencias» de sentido ya no tenían una gran incidencia real en el mundo de lo público, pero, al mismo tiempo, habían sido agresivamente colonizados por las fuerzas comerciales de éste y, a raíz de ello, se habían transformado en un elemento más de la fuga de sentido a la que, en tiempos, habían tratado de resistirse. El terreno actualmente privatizado de la vida simbólica había sido apremiado a dar más de sí de lo que dignamente podía. Debido a ello, cada vez resultaba más difícil hallar sentido, incluso

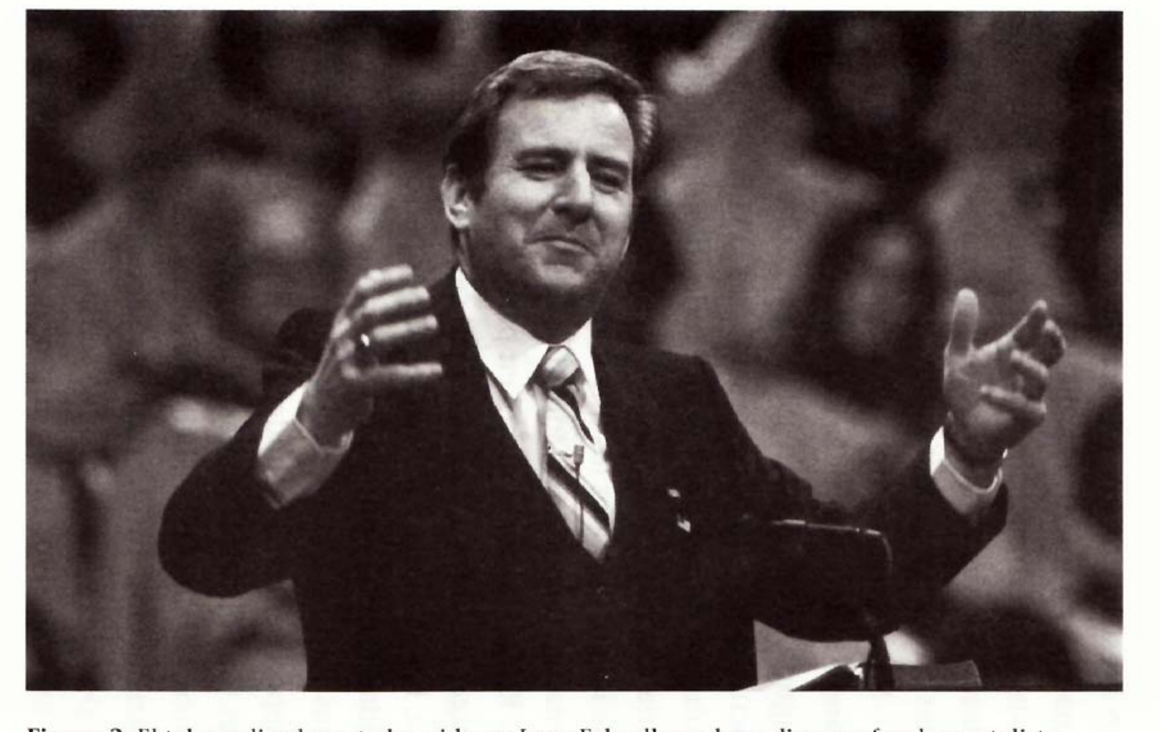


Figura 3: El telepredicador estadounidense Jerry Falwell en pleno discurso fundamentalista.

en la esfera privada. Ni tocar la lira (como un Nerón cualquiera) mientras ardía la civilización ni ocuparnos de nuestro jardín privado mientras la historia se desmoronaba a nuestro alrededor parecían ya opciones tan factibles como antes.

En nuestro tiempo, una de las ramas más populares e influyentes de la industria cultural es, sin duda alguna, la del deporte. Si nos preguntáramos qué da actualmente un poco de sentido a la vida de un gran número de personas (sobre todo, hombres), no habría muchas respuestas mejores que «el fútbol». Desde luego, no todos los que disfrutan con el balompié estarían dispuestos a admitirlo, pero el deporte (y, en el Reino Unido, el fútbol en particular) ocupa hoy el lugar de todas aquellas nobles causas —la fe religiosa, la soberanía nacional, el honor personal, la identidad étnica— por las que, durante siglos, las personas han estado preparadas a arriesgar sus vidas. El deporte entraña lealtades y rivalidades tribales, rituales simbólicos, leyendas fabulosas, héroes emblemáticos, batallas épicas, belleza estética, realización física, satisfacción intelectual, sensacionales programas especiales y una profunda sensación de pertenencia a un colectivo. También proporciona la solidaridad

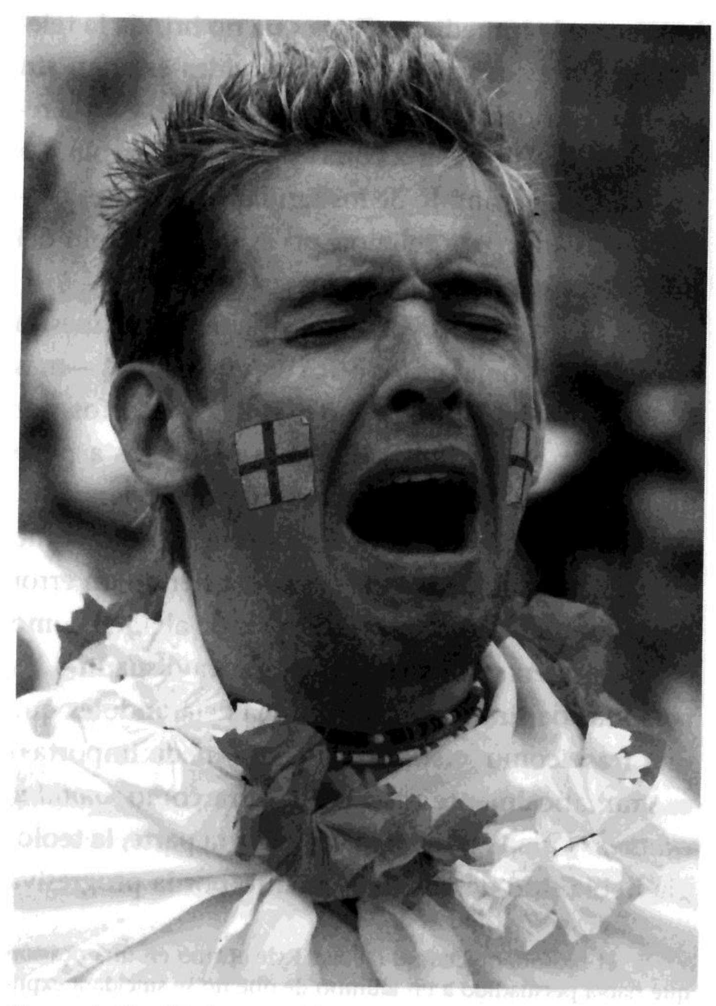


Figura 4: El sufrimiento y el éxtasis: un aficionado deportivo.

humana y la inmediatez física que no brinda la televisión. Sin estos valores, muchas vidas estarían sin duda tremendamente vacías. Es el deporte, y no la religión, el que hoy actúa como el opio del pueblo. En realidad, en el mundo de los fundamentalismos cristiano e islámico, la religión no es tanto el opio del pueblo como el *crack* de las masas.

Los falsos *swamis* y los sabios ficticios de nuestra era ocupan el lugar de los otros diversos dioses —más convencionales— que ya han caído. Los filósofos, por ejemplo, parecen haber quedado reducidos a poco más que unos técnicos de bata blanca del lenguaje. Bien es cierto que la concepción del filósofo como guía del sentido de la vida continúa siendo un error muy extendido. Pero cabría esperar de alguien como él que sirviera para algo más que para disuadir a las personas de tirarse por la ventana aclarándoles que una frase como «*nothing matters*» («nada importa») es gramaticalmente distinta de otra como «*nothing chatters*» («nada traquetea»).[8] Por otra parte, la teología había sido desacreditada tanto por la progresiva

8. El filósofo de Oxford Gilbert Ryle afirmó en una ocasión que había persuadido a un alumno de que no se suicidara explicándole esa distinción.

secularización como por los crímenes y las locuras de las Iglesias. Una sociología positivista y una psicología conductista, unidas a una ciencia política carente de visión, completaron la traición de la intelectualidad. Cuanto más se ciñeron las humanidades a las necesidades de la economía, más abandonaron la investigación de cuestiones fundamentales y más intérpretes del tarot, «piramidólogos», avatares de la Atlántida y desintoxicadores del alma se apresuraron a llenar su vacío. El Sentido de la Vida pasó a convertirse en una lucrativa industria. Libros con títulos como *Metafísica para banqueros comerciales* eran devorados con fruición. Hombres y mujeres desencantados con un mundo obsesionado por ganar dinero acudían a los proveedores de verdad espiritual, quienes, a su vez, ganaban dinero a espuertas proveyéndola.

¿Por qué otro motivo iba a hacer acto de presencia una cuestión como la del sentido de la vida en plena era de la modernidad? La verdad es que, en parte y según sospecho, porque el problema de la vida moderna es tanto el exceso de sentido como la ausencia de éste. La modernidad es una época en la que nos enzarzamos por las cuestiones políticas y morales

más fundamentales. A lo largo del período moderno, pues, ha habido un gran número de contendientes rivales que han batallado en el ruedo del sentido de la vida, pero han sido incapaces de asestar un golpe definitivo a sus contrincantes. Eso significa que cualquier solución al problema parecerá inevitablemente dudosa a la vista del sinfín de alternativas seductoras a nuestra disposición. Nos encontramos, por tanto, en una especie de círculo vicioso. Cuando, en presencia de la crisis histórica, las creencias tradicionales empiezan a desmoronarse, la cuestión del sentido de la vida tiende a abrirse camino hasta posiciones preponderantes. Pero el hecho mismo de que la pregunta sea hoy tan prominente provoca una amplia variedad de respuestas a la misma, y esa desconcertante diversidad de soluciones contribuye, a su vez, a disminuir la credibilidad de cualquiera de ellas. Sentir la importancia de plantearse la pregunta sobre el sentido de la vida, pues, es un síntoma de lo difícil que va a resultar contestarla.

En esta situación, siempre puede haber quien halle el sentido de la vida (o, cuando menos, un apreciable pedazo del mismo) en la propia diversidad de perspectivas sobre el tema. A quienes tienen esa sen-

sación se los conoce generalmente por el nombre de liberales, aunque en la actualidad a algunos de ellos también se les llama posmodernos. Para ellos, lo importante no es tanto encontrar una respuesta definitiva a la pregunta sobre el sentido de la vida como el hecho mismo de que existan tantas y tan exóticamente variadas formas de responder a ella. En realidad, la libertad que ese hecho viene a significar puede ser, por sí sola, el más preciado sentido vital con el que podamos dar jamás. Allí donde algunos ven una irremediable fragmentación, otros vislumbran una estimulante liberación.

Para la mayoría de quienes persiguen apasionadamente el sentido de la vida, lo que cuenta por encima de todo es la presa de esa caza. Para los liberales y los posmodernos, sin embargo, lo importante es el delicioso barullo de la conversación misma, la cual, desde su punto de vista, atesora probablemente todo el sentido que jamás podamos desentrañar. El sentido de la vida consiste en la propia búsqueda del sentido de la vida. No son pocos los liberales que suelen preferir las preguntas a las respuestas, ya que consideran estas últimas indebidamente restrictivas. Las preguntas son desapegadas e independientes;

las respuestas no. De lo que se trata, según ellos, es de tener un pensamiento inquisitivo, no de cerrarle las puertas con una solución deprimentemente determinada. Es cierto que este enfoque no funciona demasiado bien con preguntas del tipo «¿Cómo podemos hacerles llegar comida antes de que se mueran de hambre?» o «¿Éste sería un modo efectivo de impedir asesinatos xenófobos?». Pero acaso los liberales tienen en mente otras preguntas de naturaleza superior.

No obstante, el pluralismo liberal tiene sus límites. Y ello porque algunas de las respuestas propugnadas desde dicha perspectiva para la cuestión del sentido de la vida no sólo no guardan coherencia entre sí, sino que son mutuamente contradictorias. Es posible que alguien sostenga que el sentido de la vida radica en preocuparse por las personas vulnerables y, al mismo tiempo, otra persona mantenga que lo que da sentido a la vida es abusar de todas las criaturas enfermas e indefensas de las que se pueda. Si bien ambas podrían estar equivocadas, lo que es seguro es que las dos no pueden tener razón al mismo tiempo. Incluso un liberal debe ser rigurosamente excluyente en este punto y descartar cualquier so-

lución (como, por ejemplo, la construcción de un Estado totalitario) que pueda socavar su compromiso con la libertad y la pluralidad. No se puede permitir que la libertad destruya sus propios cimientos, aun cuando los radicales sostengan que, en el marco de las condiciones capitalistas, eso es lo que viene haciendo a diario.

El pluralismo tiene limitaciones también en este sentido: si existe *el* sentido de la vida, éste no puede ser distinto para cada uno de nosotros. Yo puedo afirmar que «El sentido de mi vida es beber tanto whisky como pueda mientras siga siendo capaz de arrastrarme», pero no puedo decir que «Para mí, el sentido de la vida es beber mucho whisky», a menos que esta segunda forma sea únicamente otra manera de afirmar lo mismo que en la primera. Sería algo así como decir que, «Para mí, el color de la nieve es azul turquesa matizado de magenta», o que, «Para mí, "bolos" significa "nenúfares"». El sentido o el significado no pueden consistir en lo que yo decida sin más. Si la vida tiene un sentido, entonces ése es su sentido para usted, para mí y para todos los demás, sea cual sea el sentido o el significado que pensemos que tiene o que nos gustaría que tuviera. En cualquier caso, bien

podría ser que la vida tuviera varios significados o sentidos. ¿Por qué deberíamos pensar que sólo tiene uno? Del mismo modo que podemos asignarle múltiples sentidos diferentes, también puede tener diversos sentidos innatos (si es que tiene alguno). Quizás operen en ella varios propósitos distintos y algunos de ellos sean mutuamente contradictorios. O quizá la vida cambia de finalidad de vez en cuando, tal como hacemos nosotros mismos. No deberíamos suponer que lo dado o lo innato debe ser siempre fijo y singular. ¿Y si la vida tuviera realmente un propósito, pero éste discrepara por completo de nuestros propios proyectos? Es posible que la vida tenga un sentido, y que sin embargo la inmensa mayoría de hombres y mujeres que viven y jamás hayan vivido hayan interpretado siempre erróneamente cuál es éste. Ése sería el caso, por ejemplo, si la religión es falsa.

Sin embargo, es probable que muchos de los lectores de este libro se muestren tan escépticos ante la expresión «el sentido de la vida» como ante la existencia de Papá Noel. De hecho, no deja de parecer una noción extraña, familiar y solemne a la vez, adecuada como pocas para la sátira hiriente de los

Monty Python.[9] Muchos occidentales cultos (al menos, dejando de lado el siempre sorprendentemente religioso país de Estados Unidos) creen que la vida es un fenómeno evolutivo accidental que no tiene mayor sentido intrínseco que el que puedan tener una fluctuación de la brisa o un ruido de tripas. Pero esa ausencia de sentido dado despeja el camino para que cada hombre y cada mujer le den el que más les plazca. Si nuestras vidas tienen algún sentido, éste será aquel con el que consigamos investirlas, no algo con lo que vengan equipadas de serie.

Según esta teoría, somos unos animales artífices de sí mismos y no necesitamos que una abstracción llamada Vida escriba nuestro propio relato por nosotros. Para Nietzsche o para Oscar Wilde, todos podríamos ser (si nos atreviéramos) los artistas supremos de nosotros mismos, sentados al torno del alfarero para modelarnos en el barro con una forma exquisitamente singular. La creencia generalmente aceptada

9. Existe una película titulada como la de los Monty Python *The Meaning of Life* («El sentido de la vida») que no realizaron éstos y que una vez vi en el Templo Mormón en Salt Lake City. Desafortunadamente, he olvidado por completo cuál era ese sentido de la vida que en ella se proponía, en parte, por lo sorprendido que me dejó, en aquel momento, que tan sólo durara cuatro minutos.

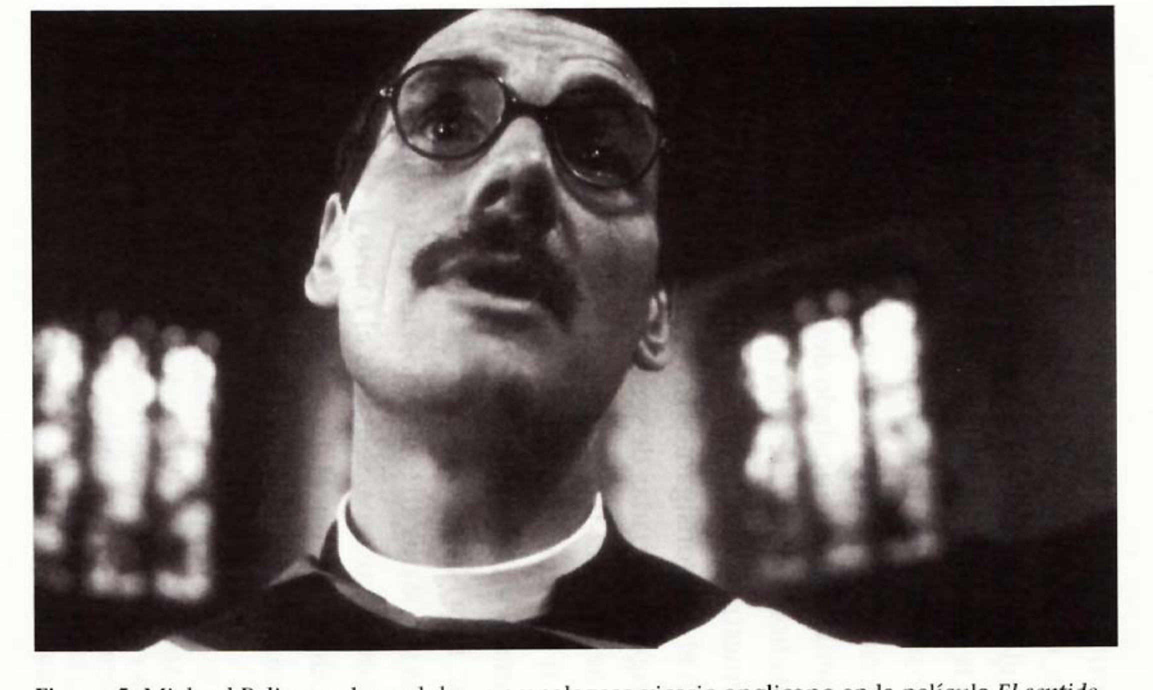


Figura 5: Michael Palin en el papel de un empalagoso vicario anglicano en la película *El sentido de la vida*, de los Monty Python.

sobre esta materia es, a mi entender, que el sentido de la vida no es algo prefabricado, sino algo que se construye, y que cada uno de nosotros puede hacerlo de formas muy distintas. No cabe duda de que hay mucho de verdad en ese argumento, pero como no deja de resultar bastante anodino y aburrido, pretendo someterlo a presión en estas páginas. Parte del libro, pues, se plantea como una especie de interrogatorio a esta perspectiva del sentido de la vida como empresa privada, para comprobar hasta qué punto se sostiene.



EL PROBLEMA DEL SENTIDO

«¿Cuál es el sentido de la vida?» es una de esas raras preguntas en las que casi todas las palabras empleadas resultan problemáticas. Y esto incluye, para empezar, a la primera de ellas, ya que para los millones de personas que son creyentes de una religión, el sentido de la vida no se responde con un «cuál» o un «qué», sino con un Quién. También un nazi entregado a la causa podría haber estado igualmente de acuerdo con esa idea, aunque según su particular modo de ver, ya que él habría hallado el sentido de la vida en la persona de Adolf Hitler. Desde el punto de vista religioso, el sentido de la vida sólo podría sernos desvelado en el fin de los tiempos y en forma de un Mesías que parece estar tomándose su tiempo para llegar. O también podría ser que el universo no fuese más que un átomo de la uña del pulgar de alguna especie de gigante cósmico.

En cualquier caso, la palabra polémica es «sentido». Hoy tendemos a creer que el sentido o, más concretamente, el significado de una palabra es el uso que le damos en un modo de vida específico; pero los propios vocablos «sentido» o «significado» tienen múltiples usos.* He aquí algunos de ellos:

* El autor se refiere a los diversos usos y acepciones del verbo inglés *to mean*, que puede ser traducido en castellano como «tener [un determinado] sentido» o «significar» algo, pero también como «tener intención de» algo o, predicado de algo o de alguien, «estar pensado para» un determinado fin. Los ejemplos utilizados por el autor en inglés eran los siguientes:

Poisson means «fish».
Did you mean to strangle him?
Those clouds mean rain.
When she referred to «a flea-bitten, geriatric donkey», did she mean the one in the paddock over there?
What is the meaning of this disgraceful affair?
I meant you, not her.
Lavender-scented bath soap means a lot to him.
The Ukranians clearly mean business.
This portrait is meant to be priceless.
Lavinia means well, but Julius probably doesn't.
When the deceased asked the waiter for *poison*, could he by any chance have meant *poisson*?
Their encounter seemed almost meant.
His rages don't mean a thing.
Cordelia was meant to return the corkscrew by Sunday lunchtime (*N. del t.*).

Poisson significa «pescado».
¿Pretendías estrangularlo?
Esas nubes significan lluvia.
Cuando se refirió a un «burro pulgoso y decrépito», ¿quiso decir el que está en aquel cercado?
¿Qué sentido tiene este vergonzoso asunto?
Me refería a ti, no a ella.
El jabón de baño con aroma de lavanda significa mucho para él.
Los ucranianos hablan muy en serio.
Se supone que este retrato es inestimable.
Lavinia tiene buenas intenciones, pero Julius probablemente no.
Cuando el difunto le pidió *poison* al camarero, ¿no podría por casualidad haber querido decir *poisson*?
Su encuentro parecía casi intencionado.
Sus rabietas no significan nada.
Se suponía que Cordelia tenía que haber devuelto el sacacorchos no más tarde del domingo a la hora de la comida.

Podríamos decir que todos estos usos o acepciones de la palabra son agrupables en tres categorías distintas. Una de ellas es la relacionada con tener intención de hacer algo o tenerlo en mente; de hecho, la palabra inglesa «*meaning*» está etimológicamente

emparentada con la palabra «*mind*» («mente»). Una segunda categoría abarcaría la noción de significar algo, mientras que en la tercera estarían aquellas acepciones que fusionan en parte los significados de las otras dos, ya que serían las que indican el acto de pretender (o tener intención de) significar algo.

«¿Pretendías estrangularlo?» es una clara indagación sobre tus intenciones o sobre lo que estabas pensando en aquel momento, y lo mismo sucede con «Me refería a ti, no a ella». Y el encuentro del ejemplo parece de algún modo «significado» (al menos en inglés, «*meant*») precisamente porque al observador se le antoja misteriosamente «intencionado» por alguien o algo, quizá por el destino. En «Lavinia tiene buenas intenciones» el verbo inglés «*to mean*» vuelve a indicar una pretensión, aunque, en este caso, no siempre se traduce en una acción efectiva. «Se suponía que Cordelia tenía que haber devuelto el sacacorchos» significa que nosotros creíamos (o esperábamos) que lo hiciera. «Los ucranianos hablan muy en serio» es un enunciado referido a la determinación de sus propósitos o intenciones. El verbo en pasiva «*is meant*» de la frase «Se supone que este retrato es inestimable» («*This portrait is meant to be priceless*») viene

a querer decir lo mismo, más o menos, que «Se cree que no tiene precio», lo que significa que así piensan quienes saben del tema. En esta acepción, el verbo no refleja por completo la noción de intención, pero sí lo hace en la mayoría de los demás ejemplos.

Sin embargo, frases como «Esas nubes significan lluvia» o «El jabón con aroma de lavanda significa mucho para él» no hacen referencia a intenciones o a estados de ánimo. Las nubes no tienen «intención de significar» lluvia; simplemente la significan. Y como el jabón con aroma de lavanda no tiene mente propia, decir que significa mucho para alguien (*«It means a lot to someone»*) equivale meramente a decir que significa mucho. Lo mismo es cierto de «¿Qué sentido tiene este vergonzoso asunto?», que únicamente pregunta qué significa ese *affaire*: no lo que los individuos implicados en él intentan que signifique, sino la significación de la situación en sí. «Sus rabietas no significan nada» quiere decir precisamente eso, que no significan nada, pero no necesariamente que quien las tiene no esté intentando que signifiquen algo al tenerlas. La pregunta, pues, no nos inquiere acerca de las intenciones del «enrabietado». Por último, la tercera categoría, como ya he-

mos visto, es la de aquellas expresiones que se refieren no sólo a la intención o a la significación por separado, sino al acto de tener intención de significar algo. En ella se incluyen preguntas como «¿Qué quiso decir con "burro pulgoso y decrépito"?» o «¿No quiso decir, en realidad, *poisson*?».

Es importante distinguir entre «*meaning*» como algo con una significación dada y «*meaning*» como acto que pretende significar algo. Ambos significados pueden encontrarse en una frase como «Yo pretendía pedir *poisson*, pero la palabra que me salió en aquel momento significa en realidad "veneno"». El «*What do you mean?*» inglés significa «¿Qué es lo que quieres que signifique?», mientras que el «*What does this word mean?*» pregunta qué valor significativo tiene una palabra determinada dentro de un sistema lingüístico dado. Los estudiosos del lenguaje se han referido a veces a estas dos acepciones del inglés «*meaning*» como la diferencia entre el sentido de dicha palabra como *acto* y su sentido como *estructura*. Así, atendiendo a este segundo sentido, el significado de una palabra es una función dentro de una estructura lingüística, de tal manera que la palabra «pescado» deriva su sentido del lugar que ocupa en un sistema de

lenguaje, de las relaciones que tiene con otras palabras dentro de dicho sistema, etc. En ese caso, si la vida tiene un sentido, éste podría ser uno que nosotros mismos le confiriéramos activamente, más o menos como aquel que subraya líneas en la página de un libro atendiendo a un cierto sentido. Pero también podría tratarse de un sentido que la propia vida tenga con independencia de nuestra actividad, una idea que vendría a guardar un mayor paralelismo con la concepción del sentido o el significado como estructura o función.

No obstante, si los exploramos más a fondo, estos dos sentidos o acepciones de la palabra «*meaning*» no son tan distintos como podrían parecer. De hecho, es posible imaginar una especie de relación entre ellos semejante a la del huevo y la gallina. «*Fish*» («pescado» o «pez») significa una criatura acuática con escamas, pero sólo porque así ha sido utilizada tal palabra por un sinfín de hablantes de la lengua inglesa. La palabra en sí puede considerarse una especie de depósito o sedimento acumulado a partir de una larga serie de actos históricos. Pero, a la inversa, yo sólo puedo usar la palabra «*fish*» para referirme a criaturas acuáticas con escamas porque eso es lo que

dicho vocablo significa dentro de la estructura de mi idioma.

Las palabras no son simples cáscaras que aguardan a que unos hablantes vivos les insuflen significado. Lo que yo puedo significar (en el sentido de querer o pretender decir) está constreñido por los significados ya disponibles en la lengua que hablo. No puedo emitir una serie de palabras totalmente carentes de sentido que «signifiquen» algo, aunque, como veremos en seguida, sí puedo «significar» algo con ella. Tampoco puedo pretender decir algo que salga por completo del alcance de mi idioma, del mismo modo que alguien no puede pretender convertirse en neurocirujano si se carece del concepto mismo de neurocirujano para empezar. Yo no puedo hacer que una palabra signifique sin más lo que quiero que signifique. Aunque en ese momento vea con toda claridad en mi cerebro la imagen mental de un arenque ahumado, si pronuncio las palabras «Organización Mundial de la Salud», el significado de lo que digo seguirá siendo «Organización Mundial de la Salud».

Si concebimos el significado como la función de una palabra en un sistema lingüístico, entonces puede decirse que cualquiera que domine ese sistema en-

tenderá el significado de una palabra determinada. Si alguien me pregunta cómo es que conozco el significado de *«The path to perdition»* («El camino a la perdición»), puede que baste con que responda que porque hablo inglés. Pero eso no significa que entienda un uso particular de dicha expresión, puesto que ésta puede ser empleada en circunstancias distintas y para referirse a cosas diferentes. Y para saber lo que significa en *este* sentido concreto de la palabra «significa», necesitaría tener en cuenta el significado intencionado que le ha dado uno o más hablantes específicos en un contexto determinado. Necesitaría ver, en definitiva, de qué modo está siendo aplicada concretamente la expresión; no bastaría con saber el significado que el diccionario da de cada una de las palabras. No siempre es fácil determinar a qué se refiere un vocablo o qué es lo que está resaltando en una situación particular. Una de las palabras que los aborígenes australianos utilizan para referirse al «alcohol» es *«ducking»*, palabra que ellos aprendieron en el contexto de los leales brindis en honor del rey (*«the king»*) que pronunciaban sus amos coloniales.

Sería posible decir respecto a alguien que «entendí sus *palabras*, pero no *comprendí* lo que me estaba

diciendo», es decir, que los significados que estaba empleando me eran suficientemente conocidos, pero que no entendí el modo en que los estaba utilizando (a qué se refería, qué actitud implícita estaba tomando respecto a lo que quería decir, qué quería que yo entendiera con esas palabras, por qué quería que yo las entendiera, etc.). Para aclararlo, tendría que retrotraer sus palabras a un contexto concreto o —lo que viene a ser lo mismo— entenderlas como parte de un relato. Y el hecho de estar familiarizado con el significado que las palabras aisladas tienen en el diccionario no será de gran ayuda en ese sentido. En este caso, pues, nos referimos a «*meaning*» como acto, como algo que las personas hacen, como una práctica social, como las diversas formas (a veces ambiguas y mutuamente contradictorias) que aquéllas tienen de emplear realmente un signo particular en un modo de vivir específico.

¿Qué luz arrojan, pues, estas diferentes acepciones de la palabra «significado» o «sentido» («*meaning*») sobre la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?»? Para empezar, es obvio que la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» es diferente de la pregunta «¿Qué significa "*potlatch*"?». La primera nos in-

terpela por el significado de un fenómeno, mientras que la segunda inquiere acerca del significado de una palabra. No es la palabra «vida» la que nos intriga, sino la cosa en sí que representa. Del mismo modo, sabemos apreciar que, cuando alguien se queja de que su vida «no tiene sentido», no nos está diciendo que carezca de significado en el mismo sentido en que **&$£%"* no tiene ninguno, sino que no significa nada en el sentido en que «asegurándole con toda sinceridad nuestra respetuosa atención en todo momento, nos declaramos sus más dispuestos y devotos servidores...» carece de significado. Las personas para quienes la vida no tiene sentido no se quejan de que no puedan explicar de qué material está hecho su cuerpo ni de que desconozcan si se hallan en medio de un agujero negro o en el fondo del océano. Los hombres y las mujeres cuya vida carece de significado en ese sentido están no ya desanimados, sino en un estado psicótico. Lo que quieren decir es que sus vidas carecen de *significación*. Y carecer de significación equivale a carecer de objetivo, sustancia, finalidad, calidad, valor y dirección. Esas personas no quieren decir que no puedan comprender la vida, sino que no tienen nada por lo que vivir. No es que

su existencia les resulte ininteligible, sino que está simplemente vacía. Pero saber que están vacías exige de ellas una gran dosis de interpretación y, por consiguiente, de significado. «Mi vida no tiene sentido» es un enunciado existencial, no lógico. Alguien que siente que su vida carece de sentido tiene más probabilidades de levantarse a buscar un frasco de píldoras para suicidarse que de ir a consultar el diccionario.

El Macbeth de Shakespeare no tiene que suicidarse, porque su enemigo, Macduff, lo envía a la eternidad de una estocada, aunque no sin que antes el usurpador escocés acabe en el desesperado estado de ánimo anteriormente mencionado:

> ¡[A]págate, apágate, breve candela!
> La vida es sólo una sombra caminante, un mal actor
> que, durante su tiempo, se agita y se pavonea en la escena,
> y luego no se le oye más. Es un cuento
> contado por un idiota, lleno de ruido y furia,
> y que no significa nada.
>
> Acto V, escena V*

* La versión castellana está extraída de la traducción de José María Valverde para William Shakespeare, *Hamlet. Macbeth*, Barcelona, Planeta, 1991, pág. 187. *(N. del t.)*

El pasaje es mucho más desconcertante de lo que parece a simple vista. Macbeth se queja en realidad de dos aspectos de la vida, como son su fugacidad y su vacuidad, y es posible apreciar la relación entre ambos. Los logros se sienten más vacíos precisamente porque se apagan con gran rapidez. Pero lo efímero de las cosas no es un rasgo necesariamente trágico: puede ser considerado tan sólo un elemento más de cómo son, sin implicaciones inefablemente tristes. Si las buenas comidas se desvanecen con el tiempo, también lo hacen los tiranos y los dolores de muelas. ¿Podría una vida humana que no tuviera límite, que se extendiera hasta el infinito, tener alguna forma significativa? En ese sentido, ¿no es la muerte una de las precondiciones de que la vida tenga algún tipo de significado? ¿O acaso podría seguir teniendo sentido esa vida interminable conforme a otras acepciones del término que no fueran la de «tener una forma significativa»? En cualquier caso, si la vida es tan transitoria, ¿por qué el hecho mismo de pensar que es así tiene que impulsarnos a hacerla aún más fugaz («¡Apágate, apágate, breve candela!»)?

Como las actuaciones teatrales —o, al menos, así lo sugieren los versos—, tampoco la existencia hu-

mana se prolonga mucho en el tiempo. Sin embargo, esa imagen amenaza con traicionar la intención misma con la que se construyó, ya que forma parte de la naturaleza misma de una obra de teatro que no dure demasiado: nadie quiere quedarse sentado en su butaca para siempre. ¿Por qué, entonces, no ha de ser igualmente aceptable la brevedad de la vida (más aún cuando dicha brevedad es natural como no lo es la de las obras teatrales)? Además, el mutis de un actor no invalida automáticamente todo lo que haya hecho o lo que haya dicho sobre el escenario, sino todo lo contrario: su retirada de escena forma parte de ese sentido. No se limita a marcharse fortuitamente sin más. Así pues, también en este sentido la imagen del teatro contradice la idea de que la muerte devalúa nuestros logros, además de interrumpirlos de raíz.

Seguramente, no es casualidad que, cuando Shakespeare tiene que evocar una imagen negativa, nos ofrezca la figura de un actor histriónico y sobreactuado. Estos hombres eran, a fin de cuentas, los que más probabilidades tenían de arruinar la reputación y las cuentas del dramaturgo. Al igual que un mal actor (donde «malo» quizá quiera decir «incompetente»



Figura 6: John Gielgud en el papel de un aterrado Macbeth.

y «digno de lástima» al mismo tiempo), la vida carece de sentido porque es teatrera, irreal, atestada de una solemne retórica que, en el fondo, no es más que pura palabrería. Un actor no dice realmente en serio (*«does not mean»*) lo que recita, como tampoco lo hace la vida. Pero ¿acaso no es ésta una comparación mistificadora? ¿No estamos ante la acepción de «intención de decir» que también tiene el *«meaning»* inglés y que, como ya hemos visto, sólo con muy dudosas reservas podría ser aplicable a la vida?

¿Y qué decir de la imagen del «cuento contado por un idiota»? En cierto sentido, no deja de ser algo bastante reconfortante. La vida puede ser fatua, pero, al menos, constituye un relato, lo que implica la presencia de algún tipo de estructura rudimentaria. Puede que resulte confuso y embrollado, pero hay un narrador detrás, por necio que éste sea. En una producción televisiva que la BBC realizó de la obra hace unos años, el actor que interpretaba a Macbeth pronunció estos versos finales no mascullándolos entrecortadamente, sino en un estallido indignado de resentimiento, vociferando enfurecido hacia una cámara situada en posición cenital que representaba claramente al Todopoderoso. Dios era el narrador

idiota. Como sucede con la visión schopenhaueriana del mundo, que examinaremos en breve, había allí ciertamente un autor de tan monstruosa farsa, aunque eso no significa que la idea cuadrase del todo. Bien al contrario, aquello no hacía más que imprimir un retorcido giro irónico a su ya de por sí absurda naturaleza. Se observa, sin embargo, una ambigüedad en este punto: ¿El cuento es inherentemente absurdo o carece de sentido porque quien lo relata es un idiota? ¿O ambas cosas? La imagen podría implicar —quizá sin pretenderlo del todo— que la vida es algo que *podría* tener sentido, como la propia palabra «cuento» también sugeriría. ¿Cómo puede ser que algo no signifique literalmente nada y, aun así, sea un relato?

Como si de un grandilocuente discurso se tratase, la vida parece ser significativa, pero es, en el fondo, insulsa. Igual que los actores torpes, pretende tener sentido, pero no llega a tenerlo. Una plétora de significantes («lleno de ruido y furia») ocultan la ausencia de significados («no significa nada»). Del mismo modo que un ejercicio de mala retórica, la vida consiste en llenar vistosamente el vacío que es en sí misma. Es tan engañosa como insustancial. A lo que la

escena se reduce, por tanto, es a un sentimiento de amargo desencanto, mientras las ambiciones políticas del falso rey se vuelven ceniza en su boca. Pero toda esa imaginería es, de nuevo, parcialmente ilusoria. Al fin y al cabo, los actores son tan reales como cualquiera. Se dedican verdaderamente a crear ficciones y el escenario sobre el que lo hacen es igualmente sólido. (La metáfora, seguramente contra la propia intención inicial de quien la creó, da a entender que el mundo —o el escenario— es tan irreal como el actor, cuando, en realidad, siempre podríamos afirmar que la vida humana es un fraude, pero que su entorno material no lo es.) Los actores a los que «no se oye más» están entre bastidores, no en la tumba.

Dos son, al menos, las nociones de ausencia o carencia de sentido que se pueden apreciar en el pasaje citado. Una de ellas es existencial: la existencia humana es una farsa nula o vacía. Hay significados de sobra, pero son engañosos. La otra noción es la que podríamos denominar semántica, e implica que la vida carece de sentido del mismo modo que carece de sentido un galimatías. Se trata, en ese caso, del cuento que narra un idiota y que no significa nada. La vida es ininteligible amén de estúpida. En sentido

estricto, sin embargo, no es posible aparejar ambos significados como si formaran un tándem. Y es que si la existencia fuese realmente ininteligible, sería imposible realizar juicios morales sobre ella como el de que está vacía de significado. Sería como desechar por absurda una palabra de un idioma extranjero que ni siquiera supiéramos traducir.

Pero si plantearse la pregunta sobre el sentido de la vida no equivale a intentar dar sentido a un sinsentido, tampoco es lo mismo que preguntarse «¿Qué significa *Nacht* en inglés?». No es como si quisiéramos averiguar cuál es el término equivalente en un sistema de otro término de otro sistema, como hacemos cuando pedimos una traducción de ese tipo. En su famosa *Guía del autoestopista galáctico*, Douglas Adams escribe sobre un ordenador llamado Pensamiento Profundo al que se le pide que calcule la respuesta definitiva sobre el universo. Tras siete millones y medio de años de cálculos, la máquina produce finalmente una respuesta: 42. A partir de ahí, pues, se hace necesario construir otro ordenador más grande que escrute cuál era la verdadera pregunta. Esto me recuerda a la poetisa estadounidense Gertrude Stein, de quien se rumoreó que, en su lecho de muer-

te, no había dejado de preguntar una y otra vez: «¿Cuál es la respuesta?», para, en el postrer momento, murmurar finalmente: «Pero ¿cuál es la pregunta?». Una pregunta acerca de otra pregunta formulada mientras uno se precipita al borde de la nada parece un símbolo muy apropiado de la condición moderna.

La gracia de la respuesta de Pensamiento Profundo no estriba únicamente en ese paso repentino de lo sublime a lo prosaico y trivial que representa (una noción que analizaremos un poco más tarde), sino también en lo disparatado que resulta suponer que «42» pueda siquiera servir de respuesta a semejante pregunta (algo así como imaginar que «dos bolsas de patatas fritas normales y un huevo en vinagre» podría valer como respuesta a «¿Por dónde es más probable que se ponga hoy el sol?»). Lo que tenemos aquí es lo que los filósofos llaman un error categorial, que es como preguntar cuántas emociones se necesitan para parar un camión; éste es uno de los motivos de que la respuesta resulte divertida. También nos resulta graciosa porque proporciona una solución inequívoca a una pregunta que muchas personas han ansiado contestar, pero se trata, al mismo

tiempo, de una solución con la que no podemos hacer absolutamente nada. Por sí sola, «42» no cuadra con ninguna otra cosa. No es una respuesta para la que podamos encontrar una utilidad. Suena como si fuera la solución precisa y autorizada a un problema, pero, en realidad, es como decir «brécol».

Otro aspecto cómico de la respuesta es que trata la pregunta «¿Cuál es el sentido de la vida?» como si fuera del mismo tipo que la de «¿Qué significa *Nacht*?». Del mismo modo que entre el vocablo alemán *Nacht* y el inglés *night* existe una relación de equivalencia, la fantasía cómica de Adams sugiere que la vida puede ser traducida a otro sistema de significados (aunque, en esta ocasión, de carácter no verbal, sino numérico) y que, como consecuencia, podemos obtener un número que signifique el sentido de la vida. También podríamos entenderlo como si la vida fuese una especie de enigma, acertijo o criptograma que pudiese ser descifrado como la pista de un crucigrama y nos diera, como resultado, esta elegante y precisa respuesta. Latente tras la broma está la idea de que la vida es un problema en el sentido matemático del término y que, como tal, tiene una solución del mismo estilo que esa clase de

problemas. De hecho, se funden para lograr un mayor efecto cómico dos diferentes acepciones de la palabra «problema»: la de un crucigrama o una adivinanza matemática y la de un fenómeno problemático como el de la existencia humana. Es como si la vida pudiera descodificarse en el mismo instante en que una única palabra trascendental (Poder, Guinness, Amor, Sexo, Chocolate) deslumbrara y cautivara nuestra conciencia haciéndonos exclamar: «¡Eureka!».

¿Podría tener la palabra «sentido» en la expresión «el sentido de la vida» un significado parecido al que tienen las acepciones de su vocablo equivalente inglés *meaning* en la categoría «lo que alguien pretende significar»? Seguramente no, a menos (por ejemplo) que creyéramos que la vida es una declaración de Dios, un signo o un discurso mediante el que intenta comunicarnos algo significativo. Eso justamente era lo que creía el obispo y gran filósofo irlandés Berkeley. Si tal fuera el caso, el sentido de la vida se referiría a un *acto* de significación (de cualquier significación que Dios —o la Fuerza Vital o el *Zeitgeist*— pretendiera transmitir con dicho acto). Pero ¿y si no creyéramos en ninguno de tan augustos en-

tes? ¿Querría decir eso que la vida debe carecer de sentido?

No necesariamente. Los marxistas, por ejemplo, son generalmente ateos, pero creen que la vida humana (o lo que ellos prefieren llamar «historia») tiene sentido porque pone de manifiesto una pauta significativa. Los adalides de la denominada teoría *whig* de la historia, que interpretan el relato de la humanidad como un despliegue continuado de la libertad y el conocimiento, también consideran que la vida humana conforma una pauta significativa, aun cuando ésta no haya sido introducida por ningún Ser Supremo. Es cierto que estos grandes relatos están hoy pasados de moda, pero, aun así, ilustran la posibilidad de creer en la significación de la vida sin necesidad de afirmar que ese sentido le haya sido asignado por un sujeto intencional. «Sentido» o, mejor dicho, «*meaning*» —en esta acepción de pauta significativa— no significa lo mismo que «*meaning*» entendido como el acto de querer decir algo o que «*meaning*» cuando decimos que un semáforo en rojo *significa* «pararse». Pero seguramente es una de las cosas que normalmente queremos decir cuando hablamos de «sentido». Si no hubiera pautas significativas en la

vida humana (aun cuando no respondan a la intención de ningún individuo determinado), áreas enteras de las humanidades —como la sociología y la antropología— se verían frenadas en seco. Sólo gracias a esas pautas, puede un demógrafo comentar que la distribución de población en una determinada región «tiene sentido», aun cuando ningún habitante de dicha región sea realmente consciente de la existencia de patrón alguno.

Es posible, pues, creer que existe un relato significativo integrado en la realidad, aunque no provenga de una fuente sobrehumana. El novelista George Eliot, por ejemplo, no era creyente de ninguna religión, pero una novela como *Middlemarch*, como otras muchas obras de la literatura realista, da por sentada la existencia de un diseño o plan significativo que es inherente a la historia en sí. La labor del escritor realista clásico no es tanto la de inventar una fábula como la de desarrollar la lógica oculta de una historia que es inmanente a la realidad. Comparemos esto, entonces, con un autor modernista como Joyce, para quien su labor consistía en proyectar una pauta sobre el universo en lugar de extraérsela a éste. Su novela *Ulises* está intrincadamente organizada de

principio a fin a partir del mito griego al que hace referencia su título, pero parte de su secreto radica en que es probable que cualquier otro mito habría podido ser igualmente adecuado para introducir una apariencia de orden en un mundo contingente y caótico.

A partir de esta acepción un tanto aproximada de «*meaningful*» («significativo» o «con sentido»), entendido como «revelador de un plan o diseño con un significado», podemos hablar del sentido de algo sin asumir que ese sentido o significado tenga un autor, algo que merece la pena señalar con vistas a nuestro análisis del sentido de la vida. El cosmos podría no haber sido diseñado conscientemente y es casi seguro que no está tratando de decirnos algo, pero tampoco es caótico, sino todo lo contrario: sus leyes subyacentes revelan una belleza, una simetría y una economía capaces de conmover a los científicos. La idea de que el mundo debe de ser algo que recibe su sentido de Dios porque, si no, es completamente aleatorio y absurdo supone una antítesis falsa. Ni siquiera quienes creen que Dios constituye el sentido último de la vida tienen necesariamente que deducir que sin tal base divina no existiría sentido coherente alguno.

El fundamentalismo religioso es, precisamente, una ansiedad neurótica que se predica sobre la base de que sin un Sentido de sentidos no existe sentido alguno. No es más que el reverso de la moneda del nihilismo. Lo que subyace a este supuesto es una visión de la vida entendida como un castillo de naipes: si retiramos uno de las filas inferiores, toda esa frágil estructura se vendrá abajo. Quien así piensa es simplemente prisionero de una metáfora. De hecho, muchos creyentes convencidos rechazan esa perspectiva. Ningún creyente religioso sensible e inteligente puede pensar que los no creyentes están condenados a sumirse en el más absoluto de los absurdos. Ni tampoco tiene por qué gozar de la seguridad de que, porque exista un Dios, se le vaya a esclarecer el sentido de la vida con una lucidez diáfana. Al contrario: algunas de las personas que tienen fe religiosa creen que la presencia de Dios hace que el mundo sea aún más (y no menos) misteriosamente insondable. Si Él (Dios) tiene un propósito, éste resulta extraordinariamente impenetrable. En ese sentido, Dios no es la respuesta a un problema. Tiende a complicar más las cosas antes que a hacerlas más evidentes.

El filósofo Immanuel Kant reflexionó sobre los organismos naturales y las obras de arte en su *Crítica del juicio* y consideró que ambos se caracterizaban por una «finalidad sin fin». El cuerpo humano no tiene una finalidad, pero sí podemos hablar de sus diversas partes como si tuvieran un «sentido» en cuanto al lugar que ocupan dentro del todo. Y ésas no son significaciones que nosotros decidamos sin más. Nadie diseñó el pie humano y sería, sin duda, un abuso del lenguaje hablar de que su «finalidad» es la de ayudarnos a dar patadas, a caminar y a correr. Pero el pie tiene una función dentro de la totalidad, el organismo del cuerpo, por lo que tendría sentido que alguien que fuera un desconocedor total de la anatomía humana preguntase por su significación. Del mismo modo que uno de los significados que damos a «sentido» o «significado» es la función de una palabra dentro de un sistema, también podemos decir, con una mínima licencia lingüística, que el pie tiene un significado dentro del conjunto del cuerpo. Es algo más que una aleta o un gozne con el que está rematado el extremo inferior de nuestras piernas.

Tomemos otro ejemplo: no sería tan extravagante preguntarse «¿Qué significa ese ruido?» cuando oímos

los extraños e inquietantes sonidos que produce a veces el viento entre las copas de los árboles. Es evidente que el viento no está tratando de expresar nada, pero, aun así, su sonido «significa» algo. Para satisfacer la curiosidad de quien pregunta o para disipar su alarma, le explicamos una pequeña historia sobre la presión atmosférica, la acústica y otros elementos relacionados. Tampoco en este caso hemos podido decidir nosotros la significación. Sería incluso posible decir de una distribución de guijarros al azar que halláramos en un sendero que significan algo: que, accidentalmente, por poner un caso, se puede leer en ellos la frase «Todo el poder para los soviets», aun cuando nadie los colocó allí con ese propósito.[1]

Algo producido por accidente, como parece haber sucedido con la vida, puede aún exhibir algún tipo

1. Una posibilidad negada por el filósofo Roger Scruton en su obra *Modern Philosophy*, Londres, 1994, pág. 251 (trad. cast.: *Filosofía moderna*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999). La frase empleada por Scruton no es la de «Todo el poder para los soviets», sino la de «Dios ha muerto» (una elección inadvertidamente significativa, ya que, en general, se cree que la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios como donante último de sentido desencadenó la actual anarquía interpretativa sobre el mundo). Mi propio ejemplo es, sin duda, igual de revelador.

de pauta. «Accidental» no significa «ininteligible». Los accidentes de coche no son ininteligibles, por ejemplo. No son sucesos imprevisibles y enteramente azarosos, sino que responden a unas causas específicas. Lo único que ocurre es que la consecuencia de dichas causas no era deseada por las partes implicadas. Un proceso puede parecer accidental en el momento mismo en que se produce, pero se le puede hallar un patrón significativo retrospectivamente. Así es, más o menos, como Hegel percibió la historia del mundo. Ésta puede parecernos bastante carente de sentido mientras la vivimos, pero, para Hegel, tiene un significado evidente cuando, por así decirlo, el *Zeitgeist* vuelve la cabeza y contempla con admiración lo que ha creado. Desde el punto de vista de Hegel, incluso los errores garrafales y los callejones sin salida de la historia contribuyen, en última instancia, a ese gran plan. La visión opuesta, sin embargo, es la que se halla implícita en un viejo chiste: «Mi vida está llena de personajes fascinantes, pero, por mucho que me esfuerce, no consigo entender el argumento». O, lo que es lo mismo, parece tener sentido por momentos, pero éstos no dan la sensación de conformar un todo coherente.

¿Qué otras posibilidades tenemos de imaginar significados no intencionados? Por ejemplo, una artista podría pintar la palabra «cerdo» en un lienzo no para comunicarnos el concepto que hay detrás de «cerdo» (no para «significarlo» o para «querer decirlo»), sino, simplemente, porque le fascina la forma de la palabra en sí. Y, aun así, esa forma continuaría significando «cerdo». La situación opuesta sería la de un escritor que insertase en su obra largos pasajes de una jerigonza ininteligible. Si esto tuviera un propósito artístico, podríamos decir que las palabras tienen sentido (tienen significación), aun cuando constituyesen literalmente un sinsentido. Podrían significar, por ejemplo, un ataque dadaísta contra la vana ilusión de èstabilidad del sentido que atesora la clase media. El autor «pretendería» algo con ese acto, aunque lo que «quiso decir» sólo podía ser transmitido con palabras que no tenían sentido dentro de su sistema lingüístico.

Habitualmente, nos referimos a la compleja red de significados que encontramos en una obra de Shakespeare sin suponer en todo momento que el propio Shakespeare tuviera tales significados en mente en el momento exacto de poner aquellas palabras

por escrito. ¿Cómo podría un poeta con una fertilidad imaginativa tan pródiga tener presentes todas las posibles connotaciones de sus significados? Decir que «éste es un posible significado de la obra» equivale a veces a proponer que ésa es una interpretación admisible de lo que puede significar. Lo que el autor realmente «tenía en mente» podría haberse perdido para siempre, incluso para él mismo en vida. Muchos escritores han pasado por la experiencia de haber leído pautas de sentido o de significados en su obra que ellos jamás pretendieron introducir en ella. ¿Y qué podemos decir de los significados inconscientes, que, por definición, no responden a ninguna intención deliberada? «En realidad, pienso con mi pluma —señaló Wittgenstein— porque mi cabeza a menudo no sabe nada de lo que escribe mi mano.»[2]

Igual que es posible creer que algo —incluso la «vida»— puede tener un plan o dirección significativa que no ha sido intención de nadie, también se

2. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, edición bilingüe, Chicago, 1984, pág. 17 de la versión inglesa (trad. cast.: *Aforismos: cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007).

puede pensar que la existencia humana carece de sentido y es caótica, pero que así fue como algo o alguien lo pretendió desde un primer momento. Podría ser, por ejemplo, el resultado de una Fatalidad o una Voluntad malévolas. Ésa es, en líneas generales, la visión del filósofo alemán Arthur Schopenhauer, un pensador tan impenitentemente pesimista que su obra, de forma totalmente involuntaria por su parte, representa una de las cimas cómicas del pensamiento occidental. (Ni siquiera el nombre del autor es ajeno a la comedia, ya que en él se combinan un apellido noble y rimbombante como «Schopenhauer» con el mucho más vulgar nombre de pila «Arthur».) Desde el punto de vista de Schopenhauer, la realidad en su conjunto (no sólo la vida humana) es el producto pasajero de lo que él denomina la Voluntad. La Voluntad, que es una fuerza voraz e implacable, está dotada de una cierta intencionalidad, pero si genera todo lo que existe, no es por otro motivo que el de mantenerse activa. Al reproducir la realidad, la Voluntad contribuye a reproducirse a sí misma, si bien con ello no tiene absolutamente ningún otro propósito. Así pues, la vida tiene una esencia o una dinámica central que, lejos de ser de una naturaleza ele-

vada, no es más que una horrorosa verdad que causa estragos, caos y sufrimiento perpetuo. No todos los grandes relatos son idealistas y utópicos.

Como la Voluntad es puramente autodeterminada, contiene en sí la totalidad de su finalidad misma, como si se tratara de una caricatura malévola del Todopoderoso. Y eso significa que simplemente nos utiliza a nosotros y al resto de la Creación para sus propios e inescrutables fines. Puede que creamos que nuestras vidas tienen valor y sentido, pero lo cierto es que existimos en calidad de instrumentos indefensos de la autorreproducción ciega y vana de la Voluntad. Para que lo seamos, sin embargo, la Voluntad debe inducirnos engañosamente a suponer que nuestras vidas tienen realmente sentido, y lo consigue haciendo que desarrollemos un torpe mecanismo de autoengaño conocido como conciencia, que provoca en nosotros la ilusión de tener fines y valores propios. Nos hace creer que sus propios apetitos son también los nuestros. En este sentido, a juicio de Schopenhauer, toda conciencia es falsa conciencia. Del mismo modo que alguien dijo del lenguaje que existe para que podamos ocultar nuestros pensamientos a los demás, la conciencia existiría para

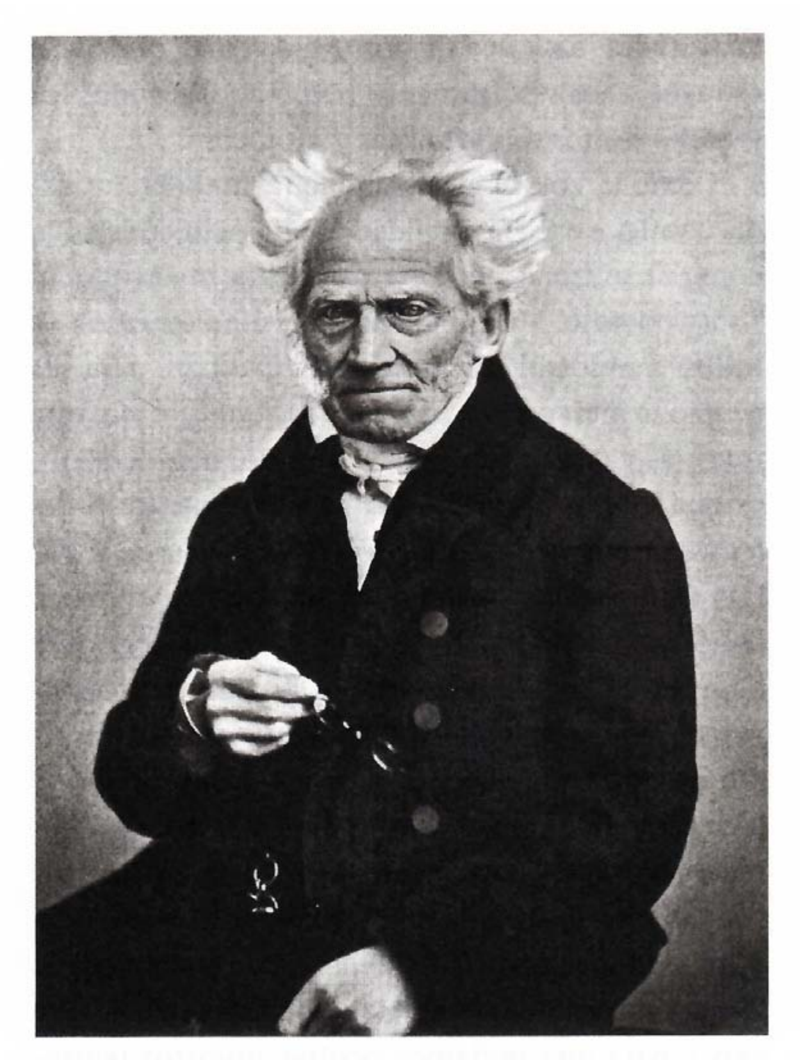


Figura 7: Arthur Schopenhauer, tan adusto como su visión de la vida.

ocultarnos la absoluta inutilidad de nuestra existencia. De otro modo, si nos viéramos enfrentados al panorama de mortandad y esterilidad conocido como «historia humana», seguramente nos suicidaríamos. Pero incluso el suicidio representa un malicioso triunfo de la Voluntad, cuya propia inmortalidad queda así dramáticamente contrastada con la mortalidad de sus títeres humanos.

Schopenhauer pertenece, por tanto, a un linaje de pensadores para quienes la falsa conciencia, lejos de ser una bruma que ha de disipar la luz resplandeciente de la razón, es algo absolutamente consustancial a nuestra existencia. Nietzsche, cuyos primeros escritos estuvieron influidos por Schopenhauer, fue otro de esos pensadores. «La verdad es fea», escribió en uno de los aforismos recogidos en *The Will to Power* («La voluntad de poder»).* «Tenemos el arte para no sucumbir ante la verdad.»[3] Sigmund Freud fue otro de los hondamente influidos por su pesimista compatriota. Lo que Schopenhauer llama la Volun-

* Una recopilación y traducción al inglés (a cargo de Walter Kaufmann) de un conjunto de aforismos de Nietzsche. *(N. del t.)*

3. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, 1975, pág. 435.

tad, es bautizado por Freud con el nombre de Deseo. Para Freud, la fantasía, la percepción equivocada y la represión de lo Real son elementos constitutivos (y no secundarios o fortuitos) del yo. Sin tanto olvido salvador, jamás podríamos seguir adelante. ¿Y si la vida tuviera realmente sentido, pero fuese preferible que no lo conociéramos? Tendemos a suponer que descubrir el sentido de la vida sería algo naturalmente valioso, pero ¿y si estamos equivocados? ¿Y si lo Real fuese una monstruosidad cuya simple contemplación nos dejara de piedra?

Siempre podemos preguntarnos, en cualquier caso, por qué *querría* alguien conocer el sentido de la vida. ¿Está esa persona convencida de que eso la ayudará a vivir mejor? Después de todo, ha habido hombres y mujeres que han vivido vidas excepcionales sin que, por lo que parece, estuvieran en posesión de ese secreto. O quizá sí que poseyeron el secreto de la vida todo el tiempo, pero no lo sabían. Puede que el sentido de la vida sea algo que estoy haciendo ahora mismo, algo tan sencillo como respirar, sin que yo tenga la más ligera noción de ello. ¿Y si nos fuera esquivo no porque esté oculto, sino porque está demasiado pegado a nuestros ojos como para

que podamos verlo con claridad? Quizás el sentido de la vida no sea un objetivo perseguible, ni un fragmento de verdad por desenterrar, sino algo que se integra y se expresa en el acto mismo de vivir (o, tal vez, en una cierta manera de vivir). El significado de una narración, al fin y al cabo, no es simplemente el «fin» de la misma (en cualquiera de los dos sentidos de la palabra), sino el proceso de la narración en sí.

Wittgenstein plantea muy bien la cuestión. «Si alguien llegara a pensar que ha resuelto el problema de la vida —escribió— y se creyera convencido de que ahora todo es mucho más fácil, podría ver que se equivoca recordando simplemente que hubo un tiempo en el que esta "solución" no había sido descubierta, pero en el que también era posible vivir, con lo que la solución ahora encontrada parecerá fortuita en relación a cómo eran entonces las cosas.»[4] Tras este sentimiento se adivina el convencimiento que tenía el filósofo austríaco de que el sentido de la vida —suponiendo que éste exista— no es un secreto ni una «solución», ideas ambas que inves-

4. Wittgenstein, *Culture and Value*, pág. 4 de la versión inglesa.

tigaremos más adelante. Pero, antes, podemos preguntarnos una vez más lo siguiente: ¿y si el sentido de la vida fuese algo que nosotros *no* deberíamos descubrir bajo ningún concepto?

Esa idea no habría cundido fácilmente entre los pensadores de la Ilustración, para quienes el error era un enemigo que debía ser combatido valerosamente con la verdad. Con el paso del siglo XVIII al XIX, sin embargo, la noción de la mentira redentora o de la ficción saludable se fue introduciendo progresivamente en escena. Quizá los seres humanos no soportarían la verdad y perecerían bajo su despiadada luz deslumbradora. A lo mejor, las ficciones y los mitos no eran simples errores por disipar, sino ilusiones productivas que nos permiten prosperar. La vida podría no ser más que un accidente biológico y que ni siquiera tendría por qué haber pasado, pero que ha desarrollado en nosotros un fenómeno casual conocido como mente o pensamiento que podemos utilizar para escudarnos frente a lo que sería la aterradora constatación de nuestra propia eventualidad.

Es como si una Naturaleza homeopática hubiera tenido la amabilidad de proporcionarnos el antídoto al mismo tiempo que el veneno, y que ambos sean lo

que hoy conocemos como «conciencia». Podemos ocupar nuestras mentes en sombrías especulaciones sobre lo indiferente que parece ser la Naturaleza ante las vidas individuales, inexorablemente preocupada como está por la especie en su conjunto. O podemos distraer nuestra atención con la construcción de mitologías dadoras de vida —la religión, el humanismo y otras por el estilo— que puedan asignarnos cierto estatus y significación en este inhóspito universo. Puede que tales mitologías no sean verdaderas desde un punto de vista científico. Pero tal vez hayamos organizado un alboroto excesivo con el tema de la verdad científica asumiendo que es la única clase de verdad. Como las humanidades en general, es posible afirmar de tales mitos que contienen su propia forma de verdad, una verdad que radica más en las consecuencias que producen que en las proposiciones que formulan. Si nos permiten actuar con un cierto sentido de valor y finalidad, quizá sean suficientemente ciertos como para proseguir con ellos.

En el momento en que el teórico marxista del siglo XX Louis Althusser produjo su obra, este modo de pensamiento se había infiltrado incluso en el marxismo, pese a la radical oposición inicial de éste a las

ideologías y a la falsa conciencia que éstas generaban. ¿Y si la ideología, después de todo, fuese de vital importancia? ¿Y si la necesitáramos para convencernos de que somos agentes políticos capaces de actuar de forma autónoma? Puede que la teoría marxista fuese consciente de que el individuo no goza de un gran nivel de unidad o de autonomía (ni siquiera de realidad), pero que los individuos mismos deben poder confiar en que sí lo tienen, porque sólo de ese modo podrán actuar eficazmente. Según Althusser, el papel de la ideología socialista era el de proteger esa ilusión salvadora. Para Freud, más o menos lo mismo se podía decir del ego, que, en realidad, no es más que un vástago del inconsciente, pero está organizado para que considere que el mundo entero está centrado en él. El ego se trata a sí mismo como un ente coherente e independiente, algo de lo que el psicoanálisis sabe que es un espejismo, pero, a fin de cuentas, un espejismo saludable, sin el cual no podríamos funcionar.

Parece, pues, que lejos de hablar del sentido de la vida, podríamos vernos abocados a elegir entre sentido y vida. ¿Y si la verdad fuese destructora de la existencia humana? ¿Y si fuera una fuerza dionisíaca ani-

quiladora, como la consideró el primer Nietzsche? ¿O una Voluntad voraz, como en las sombrías especulaciones de Schopenhauer? ¿O un deseo devorador, implacable e impersonal, como propuso Freud? Para el pensador psicoanalítico Jacques Lacan, el sujeto humano puede «significar» o «ser», pero no ambas cosas a la vez. En cuanto nos introducimos en el lenguaje y, por consiguiente, en nuestra humanidad, lo que podríamos denominar la «verdad del sujeto», su ser como tal, se divide en una interminable cadena de significados parciales. Así pues, alcanzamos el significado o el sentido a costa de perder el ser.

Fue con el novelista Joseph Conrad (en quien se dejó sentir la influencia tanto de Nietzsche como de Schopenhauer) con quien esta corriente de pensamiento se introdujo por vez primera a gran escala en la obra literaria en lengua inglesa. Como genuino escéptico que era en el terreno filosófico, Conrad no creía que nuestros conceptos, valores e ideales tuvieran fundamento sólido alguno en un mundo que es tan absurdo y carente de sentido como las olas. Aun así, existen razones morales y políticas imperiosas por las que debemos comportarnos *como si* estuvie-

ran firmemente cimentados. Una de las desagradables consecuencias de no hacerlo sería muy posiblemente la anarquía social. Existiría, pues, un sentido en el que lo que creemos es menos importante que el hecho mismo de nuestra fe. Esta especie de formalismo se transmitió al existencialismo, para el que el acto de comprometerse, más que el contenido exacto de nuestros compromisos, constituye la clave de una existencia auténtica.

Los protagonistas de las obras del dramaturgo Arthur Miller son un buen ejemplo. Personajes como el Willy Loman de *La muerte de un viajante* o el Eddie Carbone de *Panorama desde el puente* están entregados a una versión de sus propias identidades y del mundo que los rodea que, desde un punto de vista objetivo, es falsa. Willy, por ejemplo, cree que lo que importa en la vida es ser socialmente respetado y tener éxito económico. Pero lo relevante de estas figuras que se han cegado a sí mismas —como también sucede con algunos de los protagonistas trágicos de Ibsen— es la intensidad con la que se dedican a esa entrega. Es la tenacidad heroica con la que se mantienen fieles a las retorcidas imágenes que tienen de sí mismos la que acaba importando al final, aun

cuando los induzca al engaño y a la muerte. Vivir con fe —con cualquier fe antigua, quizás— es infundir significación a nuestra propia vida. Según esto, el sentido de la vida depende del estilo con el que ésta se viva, no de su contenido real.

Para Schopenhauer, era evidente que sólo un idiota podría imaginar que la vida era algo que valiera la pena vivir. Para él, el emblema más apropiado de la empresa humana era el incansable topo:

> La ocupación de toda su vida es con sus desmesuradas patas en forma de pala; lo rodea una noche perpetua [...] ¿qué es lo que logra el topo con esta vida penosa y desprovista de goces? Alimento y cópula, es decir, sólo los medios para continuar el mismo curso triste y para que éste vuelva a comenzar en un individuo nuevo.[5]

El proyecto humano en su conjunto constituye claramente un espantoso error que debería haber sido abandonado y olvidado hace mucho tiempo.

5. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Nueva York, 1969, libro segundo, §28, págs. 353-354 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005, pág. 792).

Sólo las personas obstinadamente autoengañadas podrían, confrontadas con el osario de la historia, imaginar otra cosa. El relato humano ha sido de una desdicha tal que sólo los embaucados por la taimada astucia de la Voluntad podrían considerar siquiera que haya valido la pena nacer.

A los ojos de Schopenhauer, hay algo ridículo en esta raza de criaturas que tanta pompa e importancia se dan a sí mismas, convencidas cada una de ellas de su propio valor supremo y lanzadas a la caza de un fin edificante que se les deshará en cenizas en el instante mismo en que se lo pretendan llevar a la boca. No hay meta grandiosa alguna en este grandioso revuelo sin sentido, únicamente «un momentáneo bienestar, un goce fugaz y condicionado por la carencia, un enorme y largo sufrimiento, una lucha constante, *bellum omnium*, donde todos son cazadores y todos son cazados, tumulto, carencia, miseria y miedo, gritos y aullidos; y esto continuará *in secula seculorum*, o hasta que se rompa la corteza del planeta».[6] Hasta donde el propio Schopenhauer alcanzaba a ver, nadie puede «comprender la finalidad de

6. Ibíd., pág. 354 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, pág. 793).

toda esa tragicomedia, pues no tiene espectadores, y los mismos actores soportan infinitos tormentos por un poco de placer meramente negativo».[7] El mundo no es más que un ansia vana e inútil, un drama grotescamente malo, un inmenso mercado o un anfiteatro darwiniano en el que las diversas formas de vida tratan de extraerse el aliento unas a otras machacándose sin piedad.

Siempre está, por supuesto, la compañía de los demás, pero, para Schopenhauer, es el puro aburrimiento el que nos impulsa a buscarla. En lo que a la Voluntad respecta, no hay diferencia apreciable entre los seres humanos y los pólipos, ya que ambos son instrumentos de su impasible dinámica. En el corazón mismo de los seres humanos se agita un poder —la Voluntad— que es la materia de la que está hecho su ser interior, pero que es tan insensible y anónima como la fuerza que mueve las olas. La subjetividad es lo que menos nuestro podemos considerar. Llevamos dentro un peso inerte de sinsentido, como si nos halláramos permanentemente preñados de monstruos, y esto —que no responde más que a la

7. Ibíd., pág. 357 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, pág. 795).

acción de la Voluntad en nuestro interior— constituye el núcleo esencial de nuestra individualidad, de nuestro yo. Todo es apetito: los seres humanos son simples encarnaciones andantes de los instintos de copulación de sus padres y todo ese infructuoso deseo está fundado en la carencia. «Toda volición —escribió Schopenhauer— surge de una necesidad, es decir, de una carencia, y, por tanto, de un sufrimiento.»[8] El deseo es eterno, mientras que la satisfacción es frugal y esporádica. La infección letal que conocemos como deseo no puede tener fin mientras dure el yo. Sólo el desinterés de la contemplación estética, unido a una especie de autoabnegación al estilo budista, pueden purgarnos del astigmatismo del deseo y dejarnos ver el mundo tal como es.

Ni que decir tiene que aquí tenemos otra historia o relato que contar. Pero si aún hoy sigue mereciendo la pena leer a Schopenhauer, no es sólo porque se enfrentó (más abierta y brutalmente que casi ningún otro filósofo) a la posibilidad de que la existencia humana no tuviera propósito alguno en el más miserable y ridículo de los sentidos, sino también porque

8. Ibíd., libro primero, §38, pág. 196 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, pág. 223).

mucho de lo que tenía que decirnos era seguramente verdad. Visto en su conjunto, el de la historia humana ha sido más un relato de escasez, suplicio y explotación, que una fábula de urbanidad y progreso. Quienes suponen que la vida debe de tener un sentido, y que éste es de una elevada naturaleza espiritual, tienen antes que enfrentarse al desalentador desafío de alguien como Schopenhauer. Su obra los obligará a esforzarse de verdad para que su propuesta parezca algo más que un insulso consuelo.

3

EL ECLIPSE DEL SENTIDO

Pensemos en este breve diálogo extraído de la obra *Las tres hermanas* de Anton Chéjov:

> MASHA: De todos modos, ¿no tiene algún sentido?
> TUSENBACH: ¿Sentido...? Mire ahí fuera, está nevando. ¿Qué sentido tiene eso?

La nieve no es una declaración ni un símbolo. No es, que sepamos, una alegoría de la pena que aflige a los cielos. No está intentando decir nada en el sentido en que Philip Larkin imaginaba que hace la primavera:

> Los árboles ya comienzan a brotar
> como algo casi a punto de ser dicho [...]
>
> «Los árboles»*

* La traducción al castellano está tomada de David Miralles, «Philip Larkin: el corazón más triste del mercado de posguerra», *Documentos lingüísticos y literarios*, 2006, en <www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1284>. *(N. del t.)*

Pero decir «mire ahí fuera, está nevando» implica ya algunos significados. La nieve «tiene sentido» porque forma parte de un mundo inteligible, organizado y abierto por nuestro lenguaje. No es únicamente una especie de enigma indescifrable. No sería tan extraño que alguien que nunca antes hubiera visto la nieve preguntase «¿Qué significa eso?». Y aunque la nieve no es un símbolo de nada, sí podría ser un significante que posiblemente indicaría que llega el invierno. En ese sentido, pertenece a un sistema meteorológico impulsado por leyes que podemos comprender. Esa clase de sentido, podríamos añadir, es más «inherente» que «atribuido»: la nieve significa que el invierno ya está aquí, sea lo que sea que creamos nosotros que significa. También el hecho de que esté nevando puede ser *usado* como un significante: de hecho, eso es lo que hace Tusenbach cuando (en un gesto no exento de ironía) señala la nieve como símbolo de la ausencia de sentido. Alguien podría exclamar: «Fíjese en la nieve, ¡el invierno ya está aquí! Será mejor que nos preparemos para ir a Moscú», lo que convertiría la nieve en un significante dentro de un proyecto humano, en la base de un mensaje entre individuos. En cualquiera de esas

acepciones, la nieve no se reduce al simple hecho de nevar.

Tusenbach tal vez estuviera intentando sugerir que el mundo es absurdo. Pero lo «absurdo» también es un significado. Gritar «¡Eso es absurdo!» evoca de inmediato la posibilidad de que exista algún modo coherente de darle sentido. Lo absurdo sólo tiene sentido en contraste con esa posible atribución de significado, del mismo modo que la duda únicamente cobra sentido cuando se superpone a un fondo de certidumbre. Cuando alguien proclama que la vida carece de sentido, siempre le podemos replicar: «*¿Qué* es eso que no tiene sentido?». Y la respuesta que nos dé a esa pregunta tendrá que expresarse en términos de significados. Las personas que se interrogan sobre el sentido de la vida suelen preguntarse a qué equivalen como conjunto todas las diversas situaciones aisladas de aquélla, y dado que el hecho mismo de identificar una situación conlleva un sentido, no pueden lamentarse de que no haya sentido alguno en sus vidas. Del mismo modo que dudar de todo es un gesto vacío, resulta difícil imaginar cómo podría ser absurda la vida de principio a fin. Tal vez no tenga un sentido global y haya quien no le en-

cuentre un fin o un propósito determinado, pero no puede ser absurda entendida como algo disparatado, a menos que no exista alguna lógica que nos permita medir ese hecho.

Podría ser, no obstante, que la vida pareciera absurda por contraste con algún sentido que tuvo anteriormente o que nosotros creemos que tenía. Uno de los motivos por los que los modernistas como Chéjov están tan preocupados por esa posible ausencia de sentido es que el modernismo tenía suficiente antigüedad como para recordar un tiempo en el que (según se rumoreaba, al menos) aún abundaba el sentido. Para Chéjov, Conrad, Kafka, Beckett y sus colegas, el sentido había estado presente en una época sobradamente reciente como para que aún se sintieran aturdidos y abatidos ante su depauperación. La obra de arte característicamente modernista continúa obsesionada por el recuerdo de un universo ordenado y, por ello, deja traslucir la suficiente nostalgia como para traducirse en un sentimiento de angustia y escándalo por la pérdida de aquel sentido, considerada una privación intolerable. De ahí que esas obras giren con tanta frecuencia en torno a una ausencia central, un vacío o silencio críptico que se-

ñala la grieta por donde se ha extenuado la atribución de sentido. Podemos pensar en el Moscú de *Las tres hermanas* de Chéjov, en el africano corazón de las tinieblas de Conrad, en el enigmático faro de la novela de Virginia Woolf, en las cuevas vacías de Marabar de E. M. Forster, en el punto fijo del mundo que gira del que escribió T. S. Eliot, en el «no encuentro» que se adivina en el corazón del *Ulises* de Joyce, en el Godot de Beckett o en el crimen indescriptible del Josef K. de Kafka. En esta tensión entre la persistente necesidad de sentido y la lacerante sensación de que éste es ya inalcanzable, es donde el modernismo puede ser auténticamente trágico.

El posmodernismo, por el contrario, no es tan antiguo —ciertamente— como para recordar un tiempo en el que existían la verdad, el sentido y la realidad, y despacha tan entrañables espejismos con la brusca impaciencia de la juventud. No le encuentra utilidad alguna a suspirar por profundidades que jamás han existido. Que éstas parezcan haber desaparecido para siempre no significa que la vida sea superficial, ya que sólo es posible tener superficies si hay profundidades con las que contrastarlas. El Sentido de sentidos no es un cimiento firme, sino una vana

y opresora ilusión. Vivir sin la necesidad de tales garantías es ser libre. Tal vez en tiempos existieron verdaderamente grandes relatos o narrativas (el marxismo, por ejemplo) que se correspondían con algo real, pero ya nos hemos deshecho totalmente de ellos, o tal vez esas narrativas no fueron nunca más que una quimera, por lo que no había nada que perder. Así que, o bien el mundo ya no está influido por relato o historia alguna, o bien no lo ha estado nunca.

Pese a la inmadurez que buena parte del pensamiento posmoderno evidencia en torno a esta cuestión, en un aspecto sí resulta seguramente sugerente. La náusea de un Jean-Paul Sartre o el desafío trágico de un Albert Camus cuando se enfrentan a un mundo supuestamente sin sentido son, en el fondo, parte del problema para el que pretenden ser una respuesta. Sólo es probable que sintamos que el mundo es nauseabundamente absurdo (y no simplemente vano y sin sentido, sin entrar en mayores dramatismos) si de antemano teníamos expectativas infladas sobre él. Camus y Sartre eran suficientemente antiguos, por así decirlo, como para recordar una época en la que el mundo parecía tener sentido, pero si realmente creían que incluso en ese tiempo anterior

aquélla había sido una falsa ilusión, ¿qué es lo que se había perdido exactamente con su desaparición? Puede que la vida no traiga un propósito o una finalidad incorporados, pero eso no significa que sea vana e inútil. El nihilista no es más que un metafísico desilusionado. El *Angst* es simplemente el reverso de la fe. Lo mismo sucede con los católicos que, cuando reniegan de su Iglesia, tienden a convertirse en ateos activos en vez de integrarse en el llamado sector «anglocatólico» de la Iglesia anglicana. Justamente porque nos imaginábamos falsamente que el mundo podía ser inherentemente significativo de algún modo —una idea absurda desde el punto de vista del posmodernismo— es desolador descubrir que no lo es.

Sería posible ver en la creación de Samuel Beckett una obra a medio camino entre el argumento modernista y el posmoderno. Por su acento en el carácter sumamente esquivo del sentido (su palabra favorita, comentó en una ocasión, era «quizá»), Beckett es un modernista clásico. Su escritura está entretejida de principio a fin con una cierta noción de la propia provisionalidad de ésta, irónicamente consciente de que podría no haber existido jamás. Ése es el motivo de que parezca únicamente existir *sin más*:

sostenerse precariamente sobre el filo de la expresión articulada antes de decaer lánguidamente en una oscuridad muda. Es todo lo tenue que puede ser como para resultar compatible con el hecho de ser apenas perceptible. El sentido se nos presenta en fogonazos y se apaga, borrándose casi en el momento mismo en que aparece. Tan pronto como uno de esos relatos absurdos logra a duras penas despegar viene otro igualmente vano e inútil para abortarlo en plena marcha. No hay sentido suficiente siquiera para que podamos asignar un nombre a lo que nos sale mal.

Todo en este mundo posterior a Auschwitz es ambiguo e indeterminado. Toda proposición es una hipótesis provisional. Es difícil estar seguro de si algo está sucediendo o no, ya que ¿qué se entendería por suceso en un mundo así? ¿Es esperar a Godot algo que acontece o es, simplemente, la suspensión de un acontecimiento? El acto de la espera es una especie de nada, una postergación perpetua del sentido, una expectativa de futuro que constituye, al mismo tiempo, un modo de vida en el presente. Lo que esto sugiere es que vivir es diferir, aplazar un sentido final, y aunque el acto mismo de posponerlo hace que la

vida sea más difícil de sobrellevar, puede que también sea lo que la pone en marcha. ¿De qué modo, en cualquier caso, podríamos reconocer algo tan reluciente como ese sentido definitivo en un mundo donde la atribución de significado es tan precaria y fragmentada? Tal vez el Vladimir y el Estragon de *Esperando a Godot* ya no hayan sabido reconocerlo; quizá Pozzo sea, en realidad, Godot (puede que ni siquiera oyeran bien el nombre) y no se den cuenta. O quizá toda esa paralización agónica y ridícula del tiempo *sea* la venida misma de Godot, como para el filósofo Walter Benjamin la vacuidad de la historia sugería una especie de negación de la llegada inminente del Mesías. Acaso la llegada de Godot consista en una saludable desilusión que revele que no había necesidad alguna de ilusionarse: que nunca hubo nada grandioso que estuviese pidiendo a gritos una redención y que esa creencia misma forma parte de nuestra falsa conciencia. Esta idea podría ser afín a la que Benjamin tenía de un Mesías que transformaría el mundo, pero que lo lograría sólo con unos mínimos ajustes.

Si el mundo es indeterminado, no hay lugar para la desesperación. Una realidad ambigua debe sin

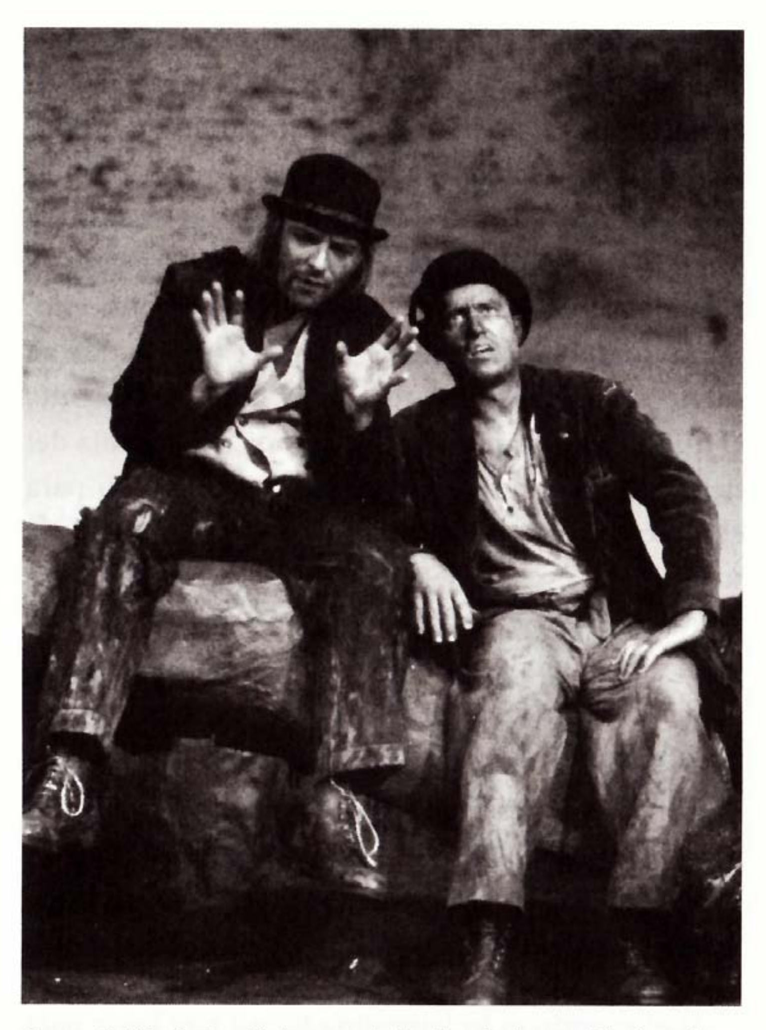


Figura 8: Vladimir y Estragon, de la obra de Samuel Beckett *Esperando a Godot*.

duda dar cabida a la esperanza. Quizás ésa sea una razón por la que esos vagabundos (aunque ¿quién dice que sean tales vagabundos?) no se suicidan. No hay ninguna muerte en Beckett: sólo un proceso interminable de degeneración, de miembros cada vez más rígidos, de piel que se escama y se pela, de vista que se empaña y de oído que se endurece, una decadencia que probablemente, y por lo que parece, se prolongará toda la eternidad. La ausencia de Godot parece haber sumergido la vida en una indeterminación radical, pero eso significa que no hay garantía alguna de que él no vaya a venir. Si todo es indeterminado, también debe de serlo lo que sabemos de ese todo, en cuyo caso no podemos descartar la posibilidad de que el universo encierre una trama secreta. Ni siquiera la desolación puede ser absoluta en un mundo sin absolutos. En un mundo así, la salvación parece imposible y, sin embargo, nos sorprende también porque es un lugar donde la noción de redención puede aún tener sentido. De todos modos, también es muy posible que no tengamos una necesidad absoluta de salvación ni de redención. En cualquier caso, ¿quién podría decir que, visto desde otra perspectiva totalmente distinta, este paisaje de monstruos, tullidos

y esferas de carne sin pelo no se halle al borde mismo de la transformación?

Eso es algo que, cuando menos, parece harto improbable. Pero el hecho de que nada en Beckett es definitivo, de que cada significante roto nos traslada al siguiente, puede ser considerado una alegoría no sólo del deseo, sino también del sentido. El sentido es también un proceso permanentemente inacabado, una traslación continua de un signo a otro sin miedo ni esperanza de que se produzca un cierre o una clausura. De una cosa, al menos, podemos estar seguros acerca de cualquier pedazo de sentido o significado: que siempre habrá más allí de donde éste salió. Lógicamente, sería imposible que hubiera un significado final —capaz de detener definitivamente toda interpretación— por la sencilla razón de que ése también tendría que ser interpretado. Y como los signos sólo tienen sentido en relación con otros signos, sería imposible que hubiera un gran signo final, como no podría haber un gran número final o una gran persona final.

En el mundo de Beckett, el hecho de que siempre haya más sentido allí de donde salió el último implica generalmente un mayor sufrimiento. Pero esta ne-

gación de un sentido último y definitivo tiene también un efecto habilitador, ya que crea el espacio en el que podemos sobrevivir momentáneamente. Es cierto que sobrevivir y prosperar requieren más garantías que las disponibles en el diezmado universo de Beckett, pero no lo es menos que, cuando las garantías son demasiado sólidas, tienden también a atrofiar nuestro florecimiento. «Quizás» es, entre otras cosas, la respuesta de Beckett al absolutismo fascista contra el que, como miembro de la resistencia francesa, luchó tan valerosamente. Si bien es verdad que necesitamos un determinado grado de certeza para salir adelante, también es cierto que una dosis demasiado alta puede resultar letal. Entretanto, algo aparentemente imposible de matar prosigue su curso, con la monotonía, el anonimato y la implacabilidad de un proceso de digestión.

La evaporación del sentido estable es uno de los motivos por los que cuesta calificar de trágica la obra de Beckett, dado que ésta parece demasiado indeterminada para ello. Otra razón es su resuelta banalidad, su demoledora (y tan irlandesa) capacidad de crítica satírica. Es una forma de antiliteratura con la que subvierte la embriagadora retórica del éxito. Es-

tamos ante escritos que guardan un pacto secreto con el fracaso, con el fatigoso y nada glamuroso esfuerzo por mantenerse biológicamente a flote. Las amnésicas y ahuecadas figuras humanas de Beckett no resisten siquiera la dignidad de ser protagonistas trágicas, lo que, al menos, constituiría una cierta significación estable. Ni tan siquiera están lo suficientemente organizadas como para ponerse una soga al cuello y ahorcarse. Estamos en presencia de una baja farsa o de un carnaval negro, pero no ante un alto drama. Como durante la Segunda Guerra Mundial, lo extremo está a la orden del día. Es como si no pudiéramos siquiera decir que nuestro sufrimiento es el nuestro propio, puesto que el sujeto humano se ha colapsado junto con la historia a la que pertenece. Asignar un recuerdo o una experiencia a un sujeto humano concreto en vez de a otro requiere un nivel de certeza que ya no resulta fácil encontrar.

Poco hay en la escritura de Beckett que sea estable o que tenga una identidad. Lo que sorprende, entonces, es por qué las cosas pueden ser tan inconstantes y, a un tiempo, tan persistentemente dolorosas. Pero la paradoja de su obra es que ésta retiene su añoranza nostálgica de la verdad y el sentido, aun cuando

este último haya dejado un agujero (un hueco con su misma exacta forma) en el centro de dicha obra. La otra cara de ese carácter esquivo y ambiguo es la devoción monacal de Beckett por la precisión, el tan irlandés escolasticismo de su pensamiento. Lo que se nos antoja excéntrico en sus escritos es la manera pedante con la que trata meras volutas y retales de sentido, la meticulosidad con la que esculpe la más pura vacuidad, su enloquecidamente lúcido intento de narrar lo inenarrable. Su arte adopta una serie de postulados y, de un modo casi estructuralista, deja que éstos operen a través de diversas permutaciones mecánicas hasta que el proceso se agota y, entonces, un conjunto igualmente absurdo de permutaciones pasa a ocupar su lugar. Como por arte de magia, surgen dramas enteros a partir de las reorganizadas distribuciones de los mismos escasos retales y sobras. El mundo de Beckett puede resultar desconcertante, pero él lo enfoca desde una actitud de impertérrita desmitificación. Su lenguaje se deshace austeramente de lo no esencial y queda reducido —a tajadas— hasta el hueso. Delata una característica animosidad protestante contra lo superfluo y lo ornamental. La escasez es, quizás, el modo en que más nos podemos

aproximar a la verdad. El lector vuelve a casa siendo más pobre, pero también más honesto. Lo que nos impacta es la escrupulosidad extrema con la que su obra teje el viento, la rigurosa lógica con la que nos abastece de pistas y sinsentidos. Los materiales de Beckett pueden ser crudos y aleatorios, pero el tratamiento al que los somete es irónicamente estilizado, dotado de una elegancia de ballet y de una frugal economía de gestos. Es como si todo el aparato formal de la verdad, la lógica y la razón permaneciera intacto, pese a que su contenido se agotó hace tiempo.

La otra cara de la obra de Beckett, sin embargo, consiste en una especie de positivismo posmoderno para el que las cosas no resultan indefinidamente esquivas, sino que son brutalmente ellas mismas. Como su coetáneo parisino Jean-Paul Sartre escribió en *El ser y la nada*, «increado, sin razón de ser, sin conexión alguna con otro ser, el "ser en sí" está de más para toda la eternidad».[1] Esto refleja esa vertiente de Beckett para la que el mundo simplemente es lo que

1. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Londres, 1958, pág. xlii, traducción enmendada por el autor del original en francés (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984).

resulta ser, ese lado del artista fascinado por la pura materialidad inerte de objetos como los guijarros o los sombreros de bombín y que se resiste a la tentación de imponer sobre ellos alguna significación solemne («donde no hay intención no hay símbolo», escribió). Destacado entre esos objetos inertes —aunque sin un estatus privilegiado particular— está el cuerpo, sobre el que nunca parece adherirse significado alguno. El cuerpo no es más que un mecanismo torpe y pesado dentro del que nos colocamos cual operario que se sienta a los mandos de una grúa. En el mundo de Beckett, las cosas destacan tan poco como para ser desesperantemente ambiguas o, simplemente, son impermeables a cualquier sentido. La realidad es una pared rocosa que no ofrece resquicio alguno al que podamos aferrar cierta atribución de sentido o, si no, constituye un enigmático centelleo intermitente de significantes. Es imprecisa y evanescente, pero también es un espacio de bordes afilados y pesos aplastantes, de dolores físicos abrumadores y de crujir de huesos que se astillan y se parten.

Desde esta segunda y más «posmoderna» forma de mirar las cosas, la vida no está llena de sentido, pero tampoco está desprovista de él. Afirmar a partir

del pesimismo que la existencia carece de significado supone seguir siendo prisioneros de la ilusión de que pueda tenerlo. Pero ¿y si la vida, sencillamente, no es algo de lo que se pueda hablar en ninguno de esos términos? Si las personas hacen el significado o el sentido, ¿cómo podemos esperar que el mundo en sí esté lleno o vacío de sentido? ¿Y por qué tendríamos que lamentarnos de que no se nos presente en un estallido de significación? Nadie lloraría por no haber nacido con un gorrito de lana en la cabeza. Nadie espera que los bebés lleven gorritos de lana al salir del seno materno. Es inútil sentirse decepcionado porque tampoco haya sido así en nuestro caso particular. No hay razón para dejarse llevar por un *Angst* trágico por haber venido al mundo sin esa protección lanar sobre nuestra testa. No es una carencia que se nos haga penosamente presente en el transcurso de nuestra vida diaria.

Se trata de algo que no se echa en falta, como tampoco se echa nada en falta cuando, a la pregunta de «¿Por qué está hirviendo la tetera?», respondo «Porque la puse al fuego». Habrá, sin embargo, quien sospeche que yo no habré explicado realmente por qué está hirviendo la tetera si no especifico también los

procesos químicos que entran en funcionamiento para que eso ocurra y, seguidamente, las leyes en las que se enmarcan, y así sucesivamente hasta que alcancemos unos cimientos firmes sobre los que todas las preguntas puedan reposar. A menos que exista un fundamento absoluto, siempre faltará algo. Todo tendrá que quedar precariamente suspendido en el aire. Eso es lo que, según algunas personas, sucede con el sentido. Si el sentido no es más que una cosa que fabricamos nosotros mismos, no puede funcionar como una infraestructura segura de la realidad. Por tanto, dicen, las cosas deben ser significativas de forma inherente y no sólo porque nosotros hagamos que lo sean. Y todos estos significados y sentidos deben conformar uno que los abarque a todos. Si no hay un Sentido de sentidos, no puede haber sentido alguno. Si el hecho de que esté nevando no significa que Dios pretende envolver la Tierra en un suave manto de olvido, entonces debe de ser algo sencillamente absurdo.

Pero ¿qué es un sentido «inherente»? Los sentidos o los significados no están «en» las cosas como la tinta está en un tintero. Podría haber un plan o una pauta significativa en algún lugar del mundo que no-

sotros desconociéramos (un cristal de nieve que nos haya pasado inadvertido, por ejemplo, o un patrón sociológico aún no detectado), pero los significados o los sentidos (entendidos a partir de las acepciones más comunes de ambas palabras) seguramente no son así. Son, más bien, interpretaciones del mundo y, por consiguiente, dependen de nosotros. Hablar de sentidos «inherentes» viene a significar lo mismo que hablar de intentar describir lo que en efecto existe en la realidad. Pero somos nosotros los que llevamos a cabo esa descripción. Lógicamente, siempre podemos contrastar esto con el caso de significados «asignados» como el de la palabra «Groenlandia». Y, obviamente, también hay sentidos subjetivos, como los que se encerrarían en expresiones como «Para mí, el perfil de Chicago recortado contra el horizonte es el perfil de Dios» o «Cuando oigo la palabra "pelvis" siempre me viene a la mente Abraham Lincoln».

Más adelante veremos que podemos referirnos a los sentidos y los significados como si estuvieran en cierto modo integrados en las cosas, o como si fueran la naturaleza que cada una de ellas tiene. Pero, en la mayoría de casos, los sentidos «inherentes» son simplemente los pedazos de nuestro lenguaje que llegan

a lo que hay, a lo que está ahí. Y, en ocasiones, se producen situaciones (como, por ejemplo, lo que le sucedió a la desaparecida tripulación del *Mary Celeste*) en las que no podemos saber qué es lo que hay y en las que la verdad puede diferir radicalmente de nuestras interpretaciones actuales. ¿Cómo afecta esto al debate sobre el sentido de la vida? La vida podría tener un sentido «inherente» del que ninguno de nosotros supiera nada y que fuese muy distinto de los diversos sentidos que nos formamos de ella en nuestras vidas individuales. Sigmund Freud, por ejemplo, llegó a creer que el sentido de la vida era la muerte: todos los esfuerzos del Eros o de los instintos de vida se reducían a una reversión de una situación de estatismo similar al de la muerte, donde el ego ya no podía sufrir daño alguno. Si esto es cierto (lo cual, evidentemente, puede no serlo), cabría deducir que ya lo era antes de que Freud lo descubriera y que sigue siéndolo ahora mismo, incluso para aquellos y aquellas que no lo reconozcan. Nuestros impulsos y deseos podrían formar, pues, una pauta de la que no somos conscientes, pero que determinaría fundamentalmente el sentido de nuestra existencia. En consecuencia, la vida podría tener un sentido del que so-

mos (o éramos) absolutos desconocedores, pero que no fue infundido por una fuerza sobrehumana como Dios o el *Zeitgeist.* Por seguir una línea de argumentación más técnica, la inmanencia no implica necesariamente una trascendencia. Un sentido de la vida inyectado por Dios o uno evocado por nosotros mismos podrían no ser las únicas posibilidades.

En lo que se refiere al aparente conflicto entre sentidos «atribuidos» e «inherentes», tomemos el caso del lenguaje. En el campo de la crítica literaria hubo en tiempos un debate en torno a si el sentido de un poema se halla ya en la propia obra, a la espera de que el lector lo desentierre, o es algo que nosotros, sus lectores, aportamos a ese poema. Si nosotros somos los que insuflamos sentido en el poema, ¿no extraeremos de él cualquier cosa que introduzcamos en el mismo? Y si es así, ¿cómo va a sorprendernos un poema o cómo llegaremos a sentir nunca que se resiste al modo en que estamos intentando leerlo? Podemos apreciar aquí una analogía con la idea de que la vida es lo que uno (o una) se propone que sea. ¿Significa esto que sólo podemos obtener de la vida lo que ponemos en ella? «El hombre no encuentra finalmente en las cosas —escribió Nietzsche— más que

lo que traslada a ellas de sí mismo.»[2] Así que si usted piensa que su vida está vacía, ¿por qué no la llena sin más, como llenaría el frigorífico cuando se le acaba la comida? ¿Por qué lamentarse a lágrima viva de que la solución esté tan palmariamente a su alcance? Ahora bien, esta teoría del sentido parece de un narcisismo perturbador. ¿No salimos nunca de nuestras propias cabezas? ¿Acaso un significado/sentido auténtico no es aquel que sentimos como un obstáculo en el camino, capaz de oponernos resistencia o de rechazarnos, y del que nos vamos percatando a medida que nos vamos convenciendo de su carácter ineluctable? Si la vida ha de tener un sentido, seguramente éste no puede ser el que nos dé la gana proyectar sobre ella. Es muy posible que la vida misma tenga algo que decir al respecto, ¿o no?

En breve, examinaremos de qué modo puede resistirse la vida a lo que nos propongamos que sea. Pero, antes, podemos estudiar más detenidamente la idea de que el sentido esté «en» un poema. Decir que en el verso «¿A un día de verano habré de compararos?» el sentido radica «en» las palabras mismas es

2. Nietzsche, *Will to Power*, pág. 327.

como decir que las palabras tienen un sentido sobre el que existe un acuerdo en la lengua en que se pronuncian o se escriben. Y que ese acuerdo alcanza una profundidad muy superior a cualquier sentido que *yo* quiera darle a las palabras, además de estar ligado, en última instancia, al hecho de compartir un modo de vida en la práctica. La existencia de tal acuerdo no implica que no podamos discutir el significado de esas palabras en este contexto concreto. Quizás «¿habré de compararos?» signifique aquí «¿queréis que os compare?», o puede que signifique «¿es cierto que en el futuro os compararé con un día de verano?». Lo que sucede es que lo que discutimos no son los significados que adscribimos arbitrariamente a las palabras. Y, aun así, tales significados o sentidos están sólo «en» las palabras debido a las convenciones sociales que determinan que, en inglés (idioma original del verso anteriormente mencionado), las letras *d-a-y* deben designar el tiempo que transcurre entre la salida del sol y su puesta, las letras *t-h-e-e* deben constituir el acusativo del ya arcaico pronombre personal «*thou*», y así sucesivamente.* Estas convencio-

* Las traducciones equivalentes en el castellano peninsular de España serían «día», «os» y «vos». *(N. del t.)*

nes son innegablemente arbitrarias cuando se contemplan desde fuera, como pondría de manifiesto una comparación con las palabras que designan los mismos conceptos que «día» y «os» en búlgaro. Pero no son arbitrarias en absoluto cuando son vistas desde dentro (no más, cuando menos, que lo pueden ser las reglas del ajedrez).

Decir que el significado o el sentido es algo «inherente» —que está inscrito o integrado en las cosas o en las situaciones, en vez de adscrito a ellas desde el exterior— puede ser un modo engañoso de hablar, pero, aun así, es posible que no esté exento de cierta lógica que nos resulta inteligible. Hay objetos, por ejemplo, de los que podría decirse que expresan o encarnan significados en su presencia material misma. El caso paradigmático es el de la obra de arte. Lo extraño de las obras de arte es su apariencia material y significativa al mismo tiempo. Al inicio del presente libro, mencioné la argumentación según la cual objetos como los cardiógrafos no pueden tener sentido en sí mismos porque el sentido es un atributo del lenguaje y no de las cosas. Pero, puesto que los cardiógrafos, a diferencia de las coles, son artilugios humanos, seguramente también se puede afirmar que

tienen significados e intenciones inscritos en ellos. A fin de cuentas, tienen una función específica en el mundo de la medicina que es independiente de cualquier otra función que yo opte por darles. Siempre puedo utilizar uno de ellos para impedir que se cierre la ventana en un día de calor asfixiante, o blandirlo con envidiable destreza para ahuyentar a un maníaco homicida, pero no por ello dejará de ser un cardiógrafo que yo estoy dedicando a otros usos.

Para quienes creen en Dios o en alguna otra fuerza inteligente que subyace tras el universo, la vida tiene sentidos y propósitos integrados porque es, en sí, un artefacto. Podemos estar de acuerdo en que es una tremenda chapuza en muchos aspectos y que, al parecer, no fue el resultado de uno de los momentos más inspirados de su artista creador. Pero siempre podríamos hablar de un sentido inherente en ella, como el que podríamos atribuirle a un sillón. Decir que un sillón es «intencionado» no equivale a sugerir que éste albergue secretos deseos, sino que está estructurado con el fin de lograr un cierto efecto, como básicamente es el de que las personas puedan sentarse en él. Éste es un sentido o una función que tiene independientemente de lo que yo pueda querer que

signifique. Pero no es un sentido o un significado totalmente independiente de la humanidad. Está estructurado de ese modo porque alguien lo diseñó así.

Cuando nos preguntamos si una situación particular es, por poner un caso, un ejemplo de racismo, nos estamos preguntando por la situación en sí y no únicamente por la sensación que nos produce o por el lenguaje que empleamos para describirla. Considerar que significados como los de «prejuiciada» o «discriminatoria» son «inherentes» a la situación sólo es un modo pretencioso de decir que la situación es realmente racista. Si no nos percatamos de esto (si pensamos, por ejemplo, que el «racismo» no es más que un conjunto de sentidos subjetivos que nosotros imponemos sobre la realidad desnuda de lo que está sucediendo), es que no nos damos cuenta de cómo es la situación en realidad. Una descripción en la que se echaran a faltar términos como «discriminatoria» —y que intentara, por ejemplo, mantenerse «libre de valores»— no captaría de forma adecuada lo sucedido: fracasaría como descripción y no sólo como evaluación. Esto no quiere decir necesariamente que el sentido de la situación salte a la vista por su obviedad. Puede resultar incluso imposible

determinar si es racista o no. Sin duda, eso es lo que mucha gente quiere decir cuando afirma que es posible «construir» la situación de diversas maneras contradictorias o en conflicto entre sí. Las palabras como «racismo» encarnan interpretaciones discutibles. Pero de lo que hablamos es de la verdad de la situación, no del significado de nuestras interpretaciones.

Planteémonos la cuestión al revés. Preguntémonos no el aspecto que tendría un sentido «inherente», sino lo que significa que afirmemos que los sentidos dependen directamente de cómo «construyamos» el mundo. ¿Significa esto que podemos «construirlo» como nos dé la gana? Seguramente no. Nadie, en realidad, cree que algo así sea posible, entre otras cosas, porque todo el mundo coincide en que nuestras interpretaciones pueden estar equivocadas a veces. Lo que sucede es que unos y otros tienden a diferir en cuanto a los motivos de dichas equivocaciones. En cualquier caso, todos están de acuerdo en que no nos *serviría* de nada «construir» tigres entendiéndolos como unos animalitos simpáticos y adorables: algunos de nosotros, para empezar, ya no estaríamos para contarlo. Ciertos pensadores señalarían que ésa sería sencillamente una interpretación que no cuadraría

con el resto de nuestras interpretaciones, mientras que otros argumentarían que tal modo de concebir los tigres no nos permitiría hacer cosas más aceptables, más potenciadoras de la vida, como alejarnos corriendo de ellos tan rápido como podamos en cuanto nos enseñen los colmillos. Y existen aún otros teóricos, conocidos como realistas, que sostienen que no podemos creer que los tigres son entrañables porque no es cierto que los tigres lo sean. ¿Cómo lo sabemos? Porque tenemos pruebas contundentes de que no lo son y que hemos obtenido de un mundo que es independiente de las interpretaciones que hagamos de él.

Sea cual sea nuestra postura al respecto, parece que, aun cuando la distinción entre «inherente» y «atribuido» (o adscrito o asignado) resulta bastante útil para ciertos fines, en otros aspectos ya va siendo hora de proceder a su desguace. Para empezar, muchos de los sentidos llamados «inherentes», como las nociones paganas del Destino, el modelo cristiano de redención o la Idea de Hegel, implican que las personas interpretan (dan sentido) a sus propias vidas. Vistos desde esa perspectiva, los hombres y las mujeres no son simples marionetas de una grandiosa Verdad, como diría Schopenhauer. Esa verdad existe, sí,

en esos casos, pero sin la participación activa en ella de los hombres y las mujeres, jamás llegaría a desplegarse. Parte del trágico destino de Edipo es que él mismo ayuda activamente (aunque de forma ciega) a acarrearse su propia catástrofe. Para la fe cristiana, el reino de Dios no llegará a menos que los seres humanos cooperen para su creación, aunque que lo hagan es algo que ya se ha tomado en cuenta en la concepción misma de ese reino. Para Hegel, la Razón se realiza a sí misma en la historia sólo a través de las acciones verdaderamente libres de los individuos; de hecho, es más real cuanto más libres son éstos. Todas estas grandes narrativas desmontan la distinción entre libertad y necesidad, entre el forjar nuestros propios significados y sentidos y el ser receptivos a uno que ya está instalado en el mundo.

Todos los significados son ejercicios humanos y los significados «inherentes» no son más que aquellos ejercicios que logran captar cierta verdad sustancial. El mundo no está partido por la mitad entre quienes creen que los sentidos son «inherentes» a las cosas —del mismo modo que mi apéndice está alojado en mi abdomen— y esas otras personas raras para quienes la noción de «tener un apéndice» no es más

que una «construcción social» del cuerpo humano. (Por lógicos motivos médicos, no todas estas personas sobreviven para explicarlo.) Las «construcciones» de esa clase son una especie de conversación unidireccional con el mundo en la que, de un modo similar a lo que han hecho los estadounidenses con Irak, somos nosotros los que le decimos cómo es. Pero el sentido es, en realidad, el resultado de una transacción entre nosotros y la realidad. Los textos y los lectores son mutuamente dependientes.

Regresemos a nuestro modelo de pregunta y respuesta. Podemos formular preguntas al mundo, y éstas serán sin duda nuestras preguntas y no las suyas. Pero las respuestas que el mundo nos devuelva serán instructivas precisamente porque la realidad siempre es más de lo que nuestra interrogación prevé de antemano. Sobrepasa nuestras propias interpretaciones de la misma y no rehúye despacharlas de vez en cuando con un gesto grosero o una buena paliza. El sentido, claro está, lo generan las personas, pero lo hacen por medio de un diálogo con un mundo determinado cuyas leyes no inventaron y, para que sus sentidos y significados sean válidos, deben respetar los principios y la naturaleza de dicho mundo. Ad-

mitir esto último supone cultivar una cierta humildad que no casa bien con el axioma «constructivista» según el que, en lo que al sentido respecta, nosotros somos lo único que importa. En el fondo, una noción tan superficialmente radical como ésta se halla confabulada en secreto con una ideología (la occidental) para la que lo importante son los significados que (para satisfacer nuestros propios fines) estampamos en el mundo y en los demás.

Shakespeare era sensible a esas cuestiones, como deja claro en el siguiente diálogo de *Troilo y Crésida* sobre la valía de Helena de Troya:

> TROILO: ¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?
>
> HÉCTOR: No, el valor no depende de la querencia individual:
> tiene su propia estimación y dignidad,
> que le compete no menos en sí mismo
> que en la apreciación del hombre [...]
>
> Acto II, escena II*

* La traducción castellana corresponde a la recogida por José Ortega y Gasset en su ensayo «Introducción a una estimativa: ¿Qué son los valores?», en sus *Obras completas*, vol. VI, Madrid, Revista de Occidente, 1961, págs. 326-327. *(N. del t.)*

Troilo es una especie de existencialista para quien las cosas carecen de valor y de sentido en sí mismas: adquieren valor y sentido sólo a través de las energías humanas invertidas en ellas. A su juicio, Helena es valiosa porque ha sido el motivo de una guerra gloriosa, pero no ha causado una guerra porque sea valiosa. El no tan exaltado Héctor, sin embargo, se adhiere a una teoría más «intrinsicista» del valor: desde su punto de vista, el valor es una amalgama de lo dado y lo creado. Las cosas no son más o menos preciadas (por alguien), sino preciosas o carentes de valor en sí mismas. Y hasta cierto punto no le falta razón: la salud, la paz, la justicia, el amor, la felicidad, el humor, la clemencia, etc., son todas candidatas a la categoría de lo inherentemente valioso. También lo son elementos como la comida, el agua, la calidez y un techo bajo el que cobijarse, que son cosas que necesitamos para nuestra supervivencia. Pero gran parte de lo que el propio Héctor probablemente considera inherentemente valioso —como el oro, pongamos por caso— únicamente lo es porque existe un común acuerdo sobre ello. Shakespeare es muy consciente de los paralelismos entre valor y sentido. En sus obras, se aprecia una reflexión constante

sobre la cuestión del carácter innato o relativo de los significados. Él mismo vivió, al fin y al cabo, en un momento de transición histórica de la fe en lo primero a la creencia en lo segundo, y su creación dramática relaciona ese trascendental cambio con otro paralelo, pero de tipo económico: el paso de los valores «intrínsecos» a los «valores de cambio» generados por las fuerzas del mercado.[3]

La disputa entre «inherentistas» y «constructivistas» se remonta a mucho antes de la era isabelina. En un esclarecedor estudio, Frank Farrell fecha sus inicios en el período tardomedieval y en el conflicto entre las teologías católica y protestante.[4] El problema es que, si supuestamente Dios es todopoderoso, no se puede tolerar que el mundo tenga sentidos inherentes o esenciales, ya que éstos restringirían inevitablemente Su libertad de acción. No se puede permitir, entonces, que la Creación oponga resistencia a su Creador. Aquélla no puede tener un pensamiento y una autonomía propios. Así pues, el único

3. Para un análisis más completo, véase mi *William Shakespeare*, Oxford, 1986.

4. Véase Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge, 1996.

modo de preservar la libertad y la omnipotencia de Dios parecía pasar por vaciar el mundo de cualquier sentido inherente. De acuerdo con esa idea la realidad, para algunos pensadores protestantes, tenía que ser diluida y desprovista de la densidad que teólogos católicos como Tomás de Aquino le habían atribuido. Por la misma razón, tenía que ser radicalmente indeterminada, puesto que, de ese modo, sería un material perfectamente acomodaticio a la forma que el Todopoderoso quisiera caprichosamente otorgarle. Él ya no tendría que respetar el hecho de que, por ejemplo, una mujer es una mujer, ya que podría perfectamente hacer que ésta se comportase como un erizo, si así se le antojaba. El mundo se convertía así (al igual que siglos más tarde para el posmodernismo) en una gigantesca operación de cirugía estética.

Era imperativo, pues, que las esencias —la idea de que las cosas, incluidos los seres humanos, tienen naturalezas determinadas— desaparecieran. De haber permanecido, se habrían interpuesto en el camino del poder supremo de Dios. Los «realistas» que creían en esas naturalezas determinadas se oponían frontalmente a los «nominalistas», que veían en ellas

meras ficciones verbales. El protestantismo de ese tipo es, pues, una forma temprana de antiesencialismo. Y, como sucede con parte del antiesencialismo actual, aquél también iba de la mano con una cierta forma de voluntarismo (o culto a la voluntad). Desaparecidas las naturalezas determinadas, la voluntad arbitraria de Dios puede por fin ser ella misma. Las cosas pasan entonces a ser lo que son porque él así lo decide, no por sí mismas. El posmodernismo simplemente reemplaza a Dios por los seres humanos. La realidad por sí misma no es de ningún modo: sólo es del modo en que nosotros la construimos.

Para el voluntarista, la tortura es mala desde el punto de vista moral porque la voluntad de Dios así lo ha determinado, no porque sea mala en sí misma. En el fondo, nada es bueno o malo en sí. A Dios no le habría costado nada en absoluto optar por castigar la no tortura como pecado. No puede haber razón alguna para sus decisiones, porque tales razones obstaculizarían su absoluta libertad de acción. El antiesencialismo va, pues, de la mano con el irracionalismo. Como buen tirano, Dios es un anarquista, no sujeto a la ley ni a la razón. Él es la fuente de su propia ley y su propia razón, que existen para servir a su poder.

La tortura podría ser perfectamente permisible si le conviniera a sus propósitos. Hoy no sería difícil identificar a los herederos de estas doctrinas en nuestro propio mundo político.

Pero depurar de esencias el mundo podría no dejar el camino completamente libre para la voluntad desenfrenada. Porque ¿y si, al liquidar las esencias, descubrimos que junto con ellas también hemos eliminado el yo? Si el yo no tiene tampoco una naturaleza determinada, entonces su voluntad y su acción se hallan fatalmente debilitadas. Se habría quedado vacío en el que se supone el momento mismo de su triunfo supremo. La noticia de que la vida no tiene un sentido dado es excitante y alarmante al mismo tiempo. El yo individual asume el papel de Dios como legislador supremo, pero, como Dios, parece legislar en el vacío. Sus dictados parecen tan arbitrarios, vanos e inútiles como los mandatos divinos. En materia moral, esto adopta a veces la forma de lo que se conoce como «decisionismo»: el infanticidio está mal porque yo (o nosotros) he tomado una decisión moral fundamental de la que se deducen tales prohibiciones. Como el propio Nietzsche comentó: «los auténticos filósofos [...] dan órdenes y legislan: dicen

"¡*Así* debe ser!"».[5] Solitario y triunfal a un tiempo, el yo se convierte ahora en la única fuente de sentido y valor en un mundo desteñido de significación inherente. Pero esa ausencia de sentido también parece haber invadido su propio sanctasanctórum. Al igual que el Todopoderoso antes que él, ahora es libre para inscribir sus propios sentidos y significados en el lienzo en blanco del cosmos, pero como ya no hay una razón objetiva por la que deba actuar de un modo en vez de otro, esa libertad se vuelve vacua y autodevoradora. La humanidad en sí se ha convertido en un absurdo.

El yo protestante es un yo que ya no se siente cómodo en el mundo. Ya no hay vínculos dados entre uno y otro. Dado que la realidad es inherentemente carente de sentido, el yo no puede hallar reflejo suyo alguno en esa realidad, que está hecha de un material totalmente distinto del suyo. El yo no tarda, pues, en devenir un náufrago que duda de su propia existencia, privado de cualquier otra cosa externa a

5. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, en Walter Kaufmann (comp.), *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, 1968, pág. 326 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1971, §211).

él que pueda confirmar su identidad. «El hombre» es la única y exclusiva fuente de sentido en el mundo, pero el mundo ha dado la espalda a esa creación de sentido, con lo que la ha convertido en algo arbitrario y gratuito. Y puesto que las cosas no tienen sentido ni lógica, tampoco hay previsibilidad alguna en ellas. De ahí que el yo protestante se mueva temeroso entre un mundo tenebroso de fuerzas azarosas, acosado por un Dios oculto, inseguro de su propia salvación.

No hay que olvidar que todo esto supuso, al mismo tiempo, una inmensa liberación. Había dejado de haber una única forma válida de leer la realidad. Los sacerdotes ya no monopolizaban las llaves de la puerta del reino del sentido. Por fin era posible la libertad de interpretación. Los hombres y las mujeres ya no tenían que rendir pleitesía a los significados precocinados que Dios había incorporado al mundo. El texto sagrado del universo, en el que los elementos físicos eran señales alegóricas de verdades espirituales, dio progresivamente paso a un guión laico. Vaciada de significados prefabricados, la realidad podía ser al fin interpretada conforme a las necesidades y los deseos de la humanidad. Los que antaño habían

sido sentidos fijados ahora podían desligarse y recombinarse de nuevas e imaginativas formas. No deja de ser significativo que fuese un pastor protestante, Friedrich Schleiermacher, quien inventara la ciencia de la hermenéutica (o interpretación). Es incluso posible que este nuevo modo de ver tuviera sólidas raíces bíblicas. Según el Génesis, 2,19: «Yahvé Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ése es su nombre» (RSV).* Dado que el acto de poner nombre en la antigua cultura judaica era siempre creativo o «realizativo», lo anterior da a entender que la humanidad es la fuente del sentido, mientras que Yahvé es la fuente del ser. Dios hace los animales, se los enseña al hombre y aquéllos se convierten en lo que éste diga que son.

¿Debe ser el solitario espíritu protestante que se desplaza temeroso a tientas entre la oscuridad motivo de preocupación para quienes creen que la vida es

* RSV: «Revised Standard Version» de la Biblia en inglés. La versión castellana más aproximada sería la Reina Valera de 1960, que es la aquí tomada (sustituyendo «Jehová» por «Yahvé»). *(N. del t.)*

lo que uno se propone que sea? Sí y no. No, si entendemos que hacer que nuestra vida tenga sentido —en lugar de esperar que su sentido venga dado de antemano— es una idea perfectamente admisible. Sí, en la medida en que debería servir de seria advertencia para que no pensásemos que, conformando por nuestra cuenta el significado de nuestra propia vida, podemos modelar en ella cualquier significado que nos venga en gana. No nos exime de justificar ante el tribunal de la opinión común qué es lo que da sentido a nuestra vida. No podemos limitarnos a decir algo como que «yo personalmente creo que lo que da sentido a mi vida es asfixiar lirones» y esperar que vaya a ser aceptado sin más.

Tampoco puede tratarse de una creación *ex nihilo*. Los seres humanos son autónomos, pero sólo sobre la base de la dependencia más profunda que tienen de la Naturaleza, del mundo y de los demás. Cualquiera que sea el sentido que yo forje para mi propia vida, éste estará restringido desde su interior mismo por dicha dependencia. No podemos empezar desde cero ni vaciar los sentidos dados por Dios para imponer los nuestros, tal como Nietzsche parecía imaginar. Y eso es porque nosotros aún estamos sumergidos

en la profundidad del sentido, dondequiera que nos encontremos. Estamos tejidos a partir de los sentidos y significados de otros (sentidos que nunca pudimos escoger, pero que proporcionan la matriz dentro de la cual logramos dar sentido al mundo y a nosotros mismos). En este sentido (si no en todos los sentidos), la idea de que yo puedo determinar el significado de mi propia vida es ilusoria.

Pero no sólo la manera que otras personas tienen de entender sus vidas limita el sentido que yo puedo darle a la mía. En mi vida también influyen esos elementos de mi existencia que se derivan de mi pertenencia a una especie natural y que se evidencian al máximo en la naturaleza material de mi cuerpo. No puede formar parte del sentido que le dé a la vida, por ejemplo, la posibilidad de que yo realice saltos de diez metros de altura tres veces al día sin ayuda alguna. Cualquier plan de vida significativo que no se ajuste a las realidades del parentesco, la vida en sociedad, la sexualidad, la muerte, el juego, el duelo, la risa, la enfermedad, el trabajo, la comunicación, etc., no logrará llevarnos muy lejos. Es cierto que estos aspectos universales de la vida humana se viven de un modo muy distinto en diferentes culturas, pero tam-

bién merece la pena señalar que ocupan un lugar importante en el curso de toda existencia individual. Muchos de los rasgos centrales de la vida personal no son en absoluto personales. Por el simple hecho de que somos animales materiales, una inmensa parte de nosotros está ya determinada y en ella se encuadran también nuestras formas de razonar. Y ello es porque nuestro estilo de razonamiento está estrechamente vinculado a nuestra animalidad.[6] Quizás esto forme parte de lo que Wittgenstein imaginaba cuando comentó que, si un león supiera hablar, no sería capaz de entender lo que habría dicho. Sólo en la medida en que el sentido de la vida abarque mi cuerpo material y mi pertenencia a la especie, me abarcará a mí. En el capítulo siguiente desentrañaremos algunas de las implicaciones de tal conclusión.

6. Véase Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londres, 1998 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001).

4

¿LA VIDA ES LO QUE UNO SE PROPONE QUE SEA?

Hasta el momento, hemos examinado más el *sentido* que la *vida*. Pero la palabra «vida» es tan problemática como la palabra «sentido» y no es difícil darse cuenta de por qué. Y es que ¿no podría ser que el motivo por el que no podemos hablar de un sentido de la vida es que no exista eso que llamamos vida? ¿No estamos, como diría Wittgenstein, hechizados en este punto por nuestra gramática, capaz de generar la palabra «vida» en singular, como también lo es de generar la palabra «tomate»? Puede que dispongamos de la palabra «vida» únicamente porque nuestro lenguaje es intrínsecamente cosificador. «La *esencia* se expresa en la gramática», apuntó Wittgenstein.[1] ¿Cómo puede ser que alguien considere que todo lo

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, traducción del alemán de G. E. M. Anscombe, Oxford, 1963, parágrafo 371 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).

que englobamos bajo el apartado de la vida humana —desde el alumbramiento de un bebé hasta un zapateado— es susceptible de ser acumulado en un único sentido o significado? ¿No es ése exactamente el delirio del paranoico, para quien todas las cosas evocan resonancias siniestras de otras, con las que se hallan ligadas en un todo opresivamente translúcido? O, si así lo prefieren, ¿no es ésa la falsa ilusión de la filosofía, que, como Freud comentó maliciosamente, es lo más parecido a la paranoia que existe? Ni siquiera una vida individual constituye un todo unificado. Es verdad que algunas personas ven sus vidas como si éstas conformasen un elegante relato desde la Introducción hasta el Epílogo, pero no todos los individuos se consideran a sí mismos de ese modo. ¿Cómo podrían, entonces, millones y millones de vidas individuales formar un todo coherente, si ni siquiera una de ellas lo configura? La vida seguramente no tiene suficiente forma para constituir siquiera un acertijo.

Es muy posible que «el sentido de la vida» quiera decir en realidad «el resultado total» de ésta, en cuyo caso el parto y el zapateado tendrían que ser vistos como aspectos de una única totalidad significante. Y eso es más de lo que cualquiera podría esperar in-

cluso de aquellas obras de arte mejor moduladas e integradas. No es concebible que ni siquiera la más grandiosa de las narraciones históricas pueda dar sentido a absolutamente todo. El marxismo no tiene nada que decir de las glándulas odoríferas anales del gato de algalia, pero no por eso considera que ese silencio suyo a ese respecto sea un defecto. No hay una postura oficial desde el budismo a propósito de las cascadas de West Yorkshire. Es remotísimamente improbable que todo lo que hay en la vida humana forme parte de un patrón coherente. ¿Basta, entonces, con que lo forme una mayor parte de ella? ¿O significa «el sentido de la vida» más bien «la significación *esencial* de la vida», con lo que no importa tanto cuál es su resultado total como aquello a lo que, en resumidas cuentas, se reduce? Un enunciado como «el sentido de la vida es sufrir» no sugiere que el sufrimiento sea lo único que hay en la vida, o la meta y finalidad de ésta, sino que es su rasgo más significativo o fundamental. Si rastreamos ese hilo concreto, vendría a decirnos esa afirmación, podremos entender todo ese desconcertante plan.

¿Existe, pues, un fenómeno llamado «vida humana» que pueda ser portador de un sentido coherente?

La verdad es que, a veces, la gente habla de la vida en términos así de genéricos. La vida es humo, es un fastidio, es un cabaret, es un valle de lágrimas o es un lecho de rosas. Este puñado de manidas etiquetas no parece una base sólida sobre la que construir todo un argumento en ese sentido, pero suponer que todos los metaenunciados acerca de la vida humana son vacíos es, a su vez, un ejercicio de vacuidad. No es cierto que, para que una verdad tenga alguna fuerza, ha de ser concreta y particular. ¿Acaso carece de vigor, por ejemplo, la generalización según la cual la mayoría de hombres y mujeres de la historia han llevado vidas de duro, desdichado e infructuoso esfuerzo? Es una afirmación sin duda más inquietante y perturbadora que si se aplicase únicamente a la mayoría de la población de Delaware, por poner un ejemplo de ámbito más restringido.

Quizá resulte imposible generalizar inteligentemente en torno a la vida humana, porque para hacerlo tendríamos que «salir» de ella. Y eso sería como tratar de evadirnos de nuestra propia piel. ¿Diríamos, entonces, que sólo alguien totalmente externo a la existencia humana, como Dios, sería capaz de contemplarla en su globalidad y apreciar si arroja algún

resultado total?[2] Éste sería un argumento afín al de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, donde afirmó que la vida no puede ser juzgada valiosa ni sin valor en sí misma, puesto que los criterios que tendríamos que invocar para determinar tal juicio formarían también parte de la propia vida. Pero esto es seguramente cuestionable, ya que no es más necesario apartarse de la existencia humana para realizar comentarios significativos sobre ella de lo que sería irse a Nueva Zelanda para criticar la sociedad británica en su conjunto. Es cierto que nadie ha visto nunca en realidad al conjunto de la sociedad británica, como a nadie le ha podido alcanzar nunca la vista para contemplar a la totalidad del movimiento de los Boy Scouts. Pero podemos realizar inferencias razonables a partir de los fragmentos de realidad que conocemos para deducir aquellos otros que ignoramos. No se trata de verlo todo a la vez, sino de apreciar lo suficiente para seleccionar lo que parece típico y desechar lo que no lo parece.

2. John Cottingham parece respaldar esa postura en su *On the Meaning of Life* (Londres, 2003) y aduce el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein en su defensa. No obstante, para el Wittgenstein del *Tractatus*, no sólo el sentido de la vida cae más allá de los límites de lo cognoscible, sino también la propia subjetividad.

Si las generalizaciones acerca de la humanidad pueden resultar válidas, ello se debe, entre otras cosas, a que los seres humanos, por su pertenencia a una misma especie natural, comparten una inmensa cantidad de elementos comunes. Diciendo esto no pasamos por alto las diferencias (políticamente explosivas) ni las distinciones que también existen entre ellos. Pero a los pensadores posmodernos que tan embelesados están por la diferencia (y que con terrorífica uniformidad la detectan por doquier) no deberían pasarles inadvertidos tampoco nuestros rasgos comunes. Las diferencias entre seres humanos son vitales, pero no constituyen unos cimientos suficientemente sólidos como para erigir sobre ellos toda una ética o una política.

Además, aunque no hubiese sido posible hablar de «la condición humana» en 1500, podría sin duda hablarse de ella en el año 2000. Quienes consideran esto inaceptable no parecen haber oído hablar de la globalización. El capitalismo transnacional ha ayudado a fraguar una sola humanidad. Lo que ahora, al menos, tenemos en común es la voluntad de sobrevivir frente a las diversas amenazas que se ciernen sobre nuestra existencia desde todos los flancos. En

cierto sentido, quienes niegan la realidad de la condición humana niegan también el calentamiento global. Nada debería unir más eficazmente a la especie que la posibilidad de su propia extinción. En la muerte, cuando menos, estamos unidos.

Si el sentido de la vida reside en el *objetivo* común de los seres humanos, entonces no parece haber duda sobre cuál es. Lo que todos tratamos de conseguir es la felicidad. La «felicidad» es, reconozcámoslo, una palabra un tanto etérea, muy propia de las colonias estivales o de los campamentos de vacaciones, que evoca en nosotros la imagen de alguien sonriendo histéricamente mientras se revuelca por el suelo vestido con una chaqueta multicolor. Pero, como Aristóteles reconoce en su *Ética a Nicómaco*, la felicidad funciona como un criterio básico de fondo en la vida humana, ya que no podemos preguntarnos razonablemente *por qué* debemos intentar ser felices. No se trata de un medio para otro fin, como generalmente lo son el dinero o el poder. Se asemeja, más bien, al deseo de que nos respeten. Ansiar algo así parece simplemente formar parte de nuestra naturaleza. He aquí, pues, una especie de término fundamental. El problema es su extrema indeterminación.

La idea de la felicidad parece tan vital como vacua. ¿Qué se puede considerar felicidad? ¿Y si lo que nos produce felicidad es aterrorizar a señoras ancianas? Una mujer que esté decidida a ser actriz puede dedicar horas y horas infructuosas a acudir a pruebas de selección de reparto, viviendo mientras tanto en la miseria. Durante buena parte de ese tiempo ella se sentirá preocupada, desanimada e, incluso, un poco hambrienta. No será lo que normalmente consideraríamos una persona feliz. Su vida no será agradable ni placentera. Y, aun así, ella está dispuesta, por así decirlo, a sacrificar su felicidad por su felicidad.

A veces, la felicidad es vista como un estado mental. Pero no era así como la consideraba Aristóteles. El «bienestar», como normalmente traducimos el término por él empleado para designar la felicidad, es lo que podríamos denominar un estado del alma, que, según él, implica no sólo una condición interior del ser, sino una disposición a comportarse de ciertos modos y no de otros. Tal como Ludwig Wittgenstein comentó en una ocasión, la mejor imagen del alma es el cuerpo. Si queremos observar el «espíritu» de alguien, fijémonos en lo que hace. La felicidad para Aristóteles se alcanza a través de la virtud, y la virtud

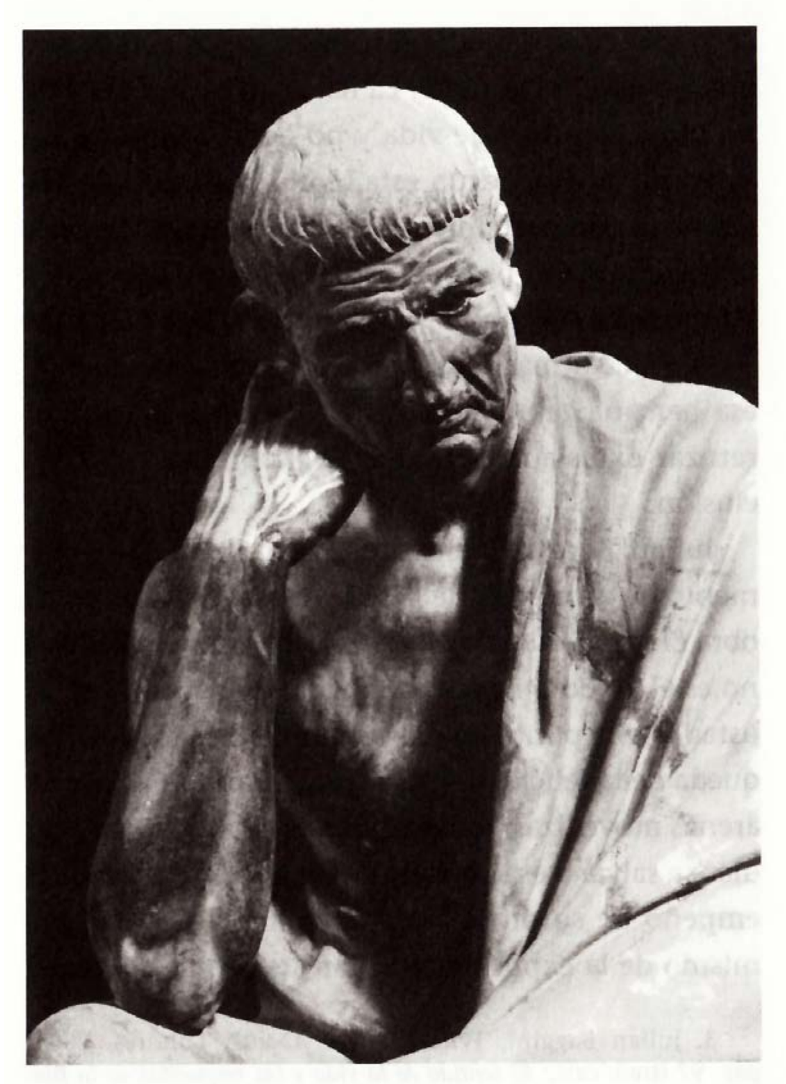


Figura 9: Estatua del filósofo griego Aristóteles.

es, por encima de todo, una práctica social más que una actitud de la mente. La felicidad forma parte de un modo práctico de vida y no de una satisfacción interior privada. Según esta teoría, sería posible observar el comportamiento de una persona durante un determinado período de tiempo y exclamar «¡Es feliz!», como no podríamos hacerlo si atendiéramos a un modelo más dualista de los seres humanos. Y esa persona tampoco tendría que resplandecer ni retozar extasiada para que llegáramos a esa conclusión.

Julian Baggini desoye por completo este argumento en el análisis de la felicidad que realiza en su obra *El sentido de la vida*. Para ilustrar que la felicidad no es el «todo o nada» de la vida, él sostiene que, si usted está a punto de embarcarse en su propia búsqueda de la felicidad y ve a alguien hundiéndose en arenas movedizas, sería seguramente mejor que acudiera a salvar a esa persona en lugar de no cejar en el empeño de su propia satisfacción.[3] El vocabulario mismo de la expresión «embarcarse en la búsqueda

3. Julian Baggini, *What's It All About?*, Londres, 2004, pág. 97 (trad. cast.: *El sentido de la vida y las respuestas de la filosofía*, Barcelona, Urano, 2005).

de la felicidad» es sin duda revelador: por una parte, hace que la felicidad parezca una empresa privada y, por otra, la asimila a una buena noche «de marcha» por la ciudad. En el fondo, con esa elección de palabras existe el riesgo de que la felicidad suene más a placer: salvar a alguien de hundirse en arenas movedizas no podría ser parte de la felicidad, porque, evidentemente, dista mucho de ser una actividad placentera. En realidad, Baggini, en comunión con la mayoría de filósofos morales, admite en otros apartados de su libro que el placer es una sensación pasajera, pero que la felicidad óptima es una condición duradera del ser. Es posible, pues, experimentar un placer intenso sin ser feliz en lo más mínimo. Y del mismo modo que parece que podemos ser felices por motivos dudosos (como aterrorizar a ancianitas), también podemos disfrutar con placeres de dudosa reputación moral (como regocijarnos con el desasosiego de nuestro enemigo).

Seguramente, es posible plantearle una objeción evidente al ejemplo de Baggini. ¿Acaso rescatar a alguien de ser engullido por arenas movedizas no podría formar *parte* de nuestra felicidad en vez de constituir una obligación que nos desvíe de ella? Lo

cierto es que esa posibilidad resulta mucho menos evidente cuando se concibe la felicidad como algo asociado con el placer, y no como el bienestar aristotélico. Pero, para Aristóteles, la felicidad está ligada a la práctica de la virtud, y aunque el filósofo griego no decía nada en particular a propósito de rescatar a personas atrapadas en arenas movedizas, para su gran sucesor cristiano, Tomás de Aquino, esto último sí constituiría un síntoma de bienestar. Para el de Aquino, sería en concreto un ejemplo de amor, que, desde su punto de vista, no es contradictorio en última instancia con la felicidad. Eso no significa que, a ojos de Aristóteles, la felicidad y el placer sean opuestos sin más, sino todo lo contrario: para él, las personas virtuosas eran aquellas que obtenían placer de hacer el bien, mientras que quienes hacían lo debido sin disfrutarlo no eran, a su juicio, verdaderamente virtuosas. De todos modos, también consideraba que el placer meramente burdo o disolutamente despótico sí estaba reñido con la felicidad.

La noción (bastante antiaristotélica) que Baggini tiene de la felicidad se hace también manifiesta en un escenario que toma, a modo de ejemplo, del filó-

sofo Robert Nozick. Supongamos que lo conectaran a usted a una máquina (parecida al superordenador de la película *Matrix*) que le permitiera experimentar virtualmente una felicidad completa e ininterrumpida. ¿No rechazarían la mayoría de personas esa tentadora dicha por su irrealidad? ¿Acaso no queremos vivir nuestras vidas de un modo auténtico, sin engaño, apercibidos de nosotros mismos en nuestro papel de artífices de nuestra propia vida, conscientes de que son nuestros esfuerzos, y no unos artilugios producidos industrialmente, los responsables de nuestra sensación de satisfacción? Baggini cree que la mayoría de personas rechazarían la mencionada máquina de la felicidad atendiendo a esas razones y, seguramente, está en lo cierto. Pero la idea de felicidad que nos ofrece aquí vuelve a ser antiaristotélica una vez más. Es un estado de ánimo o de conciencia más que un modo de vivir. En el fondo, es exactamente la clase de concepción moderna de la felicidad que Aristóteles posiblemente habría encontrado ininteligible o, cuando menos, censurable. Para él, no se podía ser feliz sentado en una máquina durante toda la vida, pero no porque la experiencia sería entonces el producto de una simulación y no la realidad, sino por-

que el bienestar implica una forma de vida práctica y social. La felicidad, según Aristóteles, no es una disposición interior que después puede o no reflejarse en ciertas acciones, sino una manera de actuar que genera ciertas disposiciones.

Desde el punto de vista de Aristóteles, la razón por la que no se podría ser feliz de verdad sentado en una máquina toda la vida es, más o menos, la misma por la que no se podría ser plenamente feliz confinado a una silla de ruedas o a un pulmón de acero. Evidentemente, no es que las personas discapacitadas no puedan conocer la preciosa sensación de la realización personal como cualesquiera otras, sino, simplemente, que estar discapacitado supone una cierta desventaja con vistas a hacer realidad ciertos potenciales y habilidades, la materialización de los cuales, según la bastante especializada definición de Aristóteles, forma parte de la felicidad o el bienestar de la persona. Las personas discapacitadas pueden ser perfectamente «felices» según otras acepciones del término. Aun así, la actual y desmedida moda de negar que las personas discapacitadas realmente lo están —un autoengaño especialmente destacado en un Estados Unidos para el que la debilidad es un motivo

de vergüenza y sólo sirve el éxito—, es una forma de hipocresía moral como lo era el hábito victoriano de negar que las personas pobres estaban abocadas a padecer miseria y sufrimiento. No deja de ser un elemento característico de la costumbre de desmentir las verdades incómodas (del ansia por barrer el sufrimiento y ocultarlo bajo la alfombra) que tan generalizada ha estado siempre en Occidente.

Sacrificar la propia felicidad por otra persona es probablemente la acción más admirable desde el punto de vista moral que nos podamos imaginar. Pero de ahí no podemos deducir que sea la forma más típica o, ni siquiera, más deseable de amar. No es la más deseable porque, para empezar, es una lástima que sea necesaria, y no es la más típica porque, como argumentaré en breve, el amor en su forma más característica implica la mayor reciprocidad posible. Podemos querer a nuestros hijos pequeños hasta el punto de estar dispuestos a morir de buen grado por ellos, pero, dado que el amor en su sentido más pleno es algo que esos niños pequeños tendrán aún que aprender, el amor entre nosotros y ellos no puede ser el prototipo de amor humano, no más, al menos, de lo que pueda serlo una relación no tan entrañable,

como el afecto que se pueda sentir por un viejo y leal mayordomo. En ambos casos, la relación no es suficientemente igualitaria.

La felicidad o el bienestar para Aristóteles implica, pues, la realización creativa de las facultades humanas típicas de la persona. Es algo que hacemos y somos en la misma medida. Y no puede hacerse en aislamiento (algo en lo que se diferencia, por tanto, de la mera búsqueda del placer). Las virtudes aristotélicas son, en su mayor parte, de índole social. La idea de realización personal tiene incluso un cierto aire de virilidad o esfuerzo físico (como de una especie de gimnasia espiritual). De hecho, el prototipo moral de la «grandeza de ánimo» es más o menos el de un próspero gentilhombre ateniense para quien son desconocidos el fracaso, la pérdida y la tragedia (algo curioso siendo éste el autor de uno de los grandes tratados de la historia sobre este último tema). El hombre bueno para Aristóteles recuerda a menudo más a Bill Gates que a san Francisco de Asís. Es cierto que lo que le interesaba al gran filósofo griego no era tanto el éxito que alguien pudiera tener como un tipo de persona u otro (como empresario o como político, por poner un par de ejemplos), sino su éxito

como ser humano. Para Aristóteles, ser humanos es algo en lo que tenemos que ser buenos, y las personas virtuosas son virtuosas del vivir. Pero, aun así, algo se echa en falta en una teoría de la felicidad (la aristotélica), para la cual la noción misma de una mujer feliz podría ser todo un contrasentido. Como también lo sería la idea de un feliz fracaso.

Pero, en la misma línea de la tradición aristotélica, un filósofo moral como Karl Marx entendía que la realización personal abarcaría igualmente aspectos como escuchar la actuación de un cuarteto de cuerda o saborear un melocotón maduro. Quizá «satisfacción» suene con un tono menos extenuante que el de «realización». La felicidad consistiría, en ese caso, en una satisfacción o cumplimiento personal, que no habría que confundir con esa otra ideología (propia de los Boy Scouts o del duque de Edimburgo) que concibe la vida como una serie de vallas u obstáculos que hay que superar y de hitos alcanzados que hay que ir acumulando bajo el cinturón. Los logros tienen sentido dentro del contexto cuantitativo de toda una vida, pero no (como ocurre en la ideología alpinista de la vida) como cimas conquistadas de forma aislada.

En líneas generales, las personas se sienten bien o no y, normalmente, son conscientes de ello. Bien es cierto que no podemos desechar la influencia de la llamada falsa conciencia en ese sentido. Un esclavo podría ser inducido a creer que está completamente satisfecho aun cuando su conducta delate que no lo está. Contamos con admirables recursos para racionalizar nuestra desdicha. Pero cuando, por ejemplo, un sorprendente 92% de los irlandeses se declaran felices en las encuestas, no podemos hacer otra cosa que creerles. Es verdad que los irlandeses tienen toda una tradición de jovialidad hacia los extraños, por lo que puede que afirmen ser felices sólo para que los encuestadores se sientan contentos. Pero no hay un motivo real para no tomarles la palabra. En el caso de la felicidad práctica o aristotélica, sin embargo, los peligros del autoengaño son más graves. Porque, ¿cómo podemos saber que estamos viviendo virtuosamente nuestra vida? Puede que un amigo o un observador sea un juez más fiable a ese respecto que nosotros mismos. En realidad, es posible que Aristóteles escribiera sus libros de ética, en parte, precisamente para divulgar entre la gente lo que debía ser considerado felicidad. Quizás asumió que imperaban unas

grandes dosis de falsa conciencia en torno a ese tema. De no ser así, es difícil saber por qué querría recomendar un objetivo que todos los hombres y las mujeres persiguen de cualquier modo.

Si la felicidad es un estado mental, entonces podría decirse que depende de las circunstancias materiales de la persona. Es posible afirmar que se puede ser feliz a pesar de dichas circunstancias, un argumento no muy lejano de los de Spinoza o los antiguos estoicos. Pero es harto improbable que nadie pueda sentirse satisfecho viviendo en un campamento de refugiados insalubre y abarrotado, tras haber perdido a sus hijos en una catástrofe natural. Esto es aún más obvio, sin embargo, desde la perspectiva aristotélica de la felicidad. Nadie puede ser valiente, honorable y generoso si no goza de una libertad de acción razonable y vive bajo las condiciones políticas que fomentan esas virtudes. Por eso Aristóteles ve una estrecha interrelación entre la ética y la política. La vida buena requiere de un tipo concreto de Estado político (a su modo de ver, uno que esté bien abastecido de esclavos y de mujeres sometidas que hagan el trabajo pesado, mientras los hombres libres se concentran en llevar una vida de excelencia). La

felicidad (o el bienestar) tiene una base institucional: exige una serie de condiciones sociales y políticas en cuyo seno la persona sea libre para ejercer sus poderes creativos. Esto no es tan obvio, sin embargo, cuando la felicidad se concibe primordialmente (como tienden a concebirla los liberales) como un asunto interno o individual. La felicidad entendida como estado de la mente puede necesitar de un entorno apacible, pero lo que no requiere es un tipo de política determinado.

Es posible, pues, que la felicidad constituya el sentido de la vida, pero no se trata de un caso cuya evidencia salte a la vista. Hemos visto, por ejemplo, que puede haber quien afirme obtener felicidad cuando se comporta vilmente. Puede que haya incluso quien declare perversamente ser feliz con la infelicidad, como cuando decimos de alguien que «sólo es feliz cuando refunfuña». Dicho de otro modo, siempre hemos de tener en cuenta la posibilidad (y el problema) del masoquismo. En lo que respecta a la cuestión de la conducta infame, la vida de algunas personas puede ser significativa desde el punto de vista formal (significativa en el sentido de ordenada, coherente, exquisitamente pautada y repleta de me-

tas bien definidas) aun siendo trivial o, incluso, miserable en cuanto a su contenido moral. Ambos aspectos pueden hallarse incluso interrelacionados, como sucede con el síndrome del burócrata sin corazón. También existen, por supuesto, otros candidatos a erigirse en sentido de la vida aparte de la felicidad: el poder, el amor, el honor, la verdad, el placer, la libertad, la razón, la autonomía, el Estado, la nación, Dios, el sacrificio personal, la contemplación, vivir en consonancia con la Naturaleza, la mayor felicidad posible para el mayor número posible de personas, la abnegación, la muerte, el deseo, el éxito mundano, la estima de nuestros compañeros y compañeras, la acumulación de la mayor cantidad posible de experiencias intensas, reírse con ganas, etc. Para la mayoría de personas, en la práctica (cuando no siempre en teoría), lo que aporta sentido a la vida son las relaciones con sus seres más cercanos, como pueden ser sus compañeros o compañeras sentimentales o sus hijos.

Muchas serán las personas a las que varios de los candidatos antes mencionados les parecerán demasiado triviales o instrumentales para constituir el sentido de la vida. El poder y la riqueza pertenecen

de manera bastante evidente a la categoría de lo que es útil para un fin, por lo que carecen de la cualidad fundamental que el sentido de la vida parece requerir, ya que eso significa que existen sólo en virtud de algo que es aún más fundamental. Eso no equivale necesariamente a equiparar lo instrumental con lo inferior: la libertad —al menos, según algunas definiciones— es instrumental, pero la mayoría de las personas coinciden en considerarla sumamente valiosa.

Parece dudoso, pues, que el poder pueda ser el sentido de la vida. De todos modos, no deja de ser un valioso recurso humano, como bien sabe quien carece de él. Al igual que sucede con la riqueza, sólo quienes están sobradamente investidos de él pueden permitirse desdeñarlo. Todo depende de quién lo ejerce, con qué finalidades y en qué situaciones. Pero no parece que sea más un fin en sí mismo de lo que es la riqueza, a menos, claro está, que entendamos el «poder» en el sentido nietzscheano, más próximo a la idea de realización que a la de dominación. (Y no es que Nietzsche fuera en absoluto reacio a una dosis consistente de esa segunda forma de poder.) En el pensamiento de Nietzsche, la «voluntad de poder» significa la tendencia de todas las cosas a realizarse,

expandirse y aumentarse a sí mismas, y resulta razonable, por tanto, entender esto como un fin en sí mismo, del mismo modo que Aristóteles consideraba el florecimiento humano un fin en sí. Spinoza también tenía una visión muy similar del poder. Lo que sucede es que, desde la visión social-darwinista que Nietzsche tenía de la vida, esa incesante proliferación de poderes asimismo implicaba el poder como dominación, puesto que toda forma de vida lucha por subyugar a las demás. Quienes estén tentados a ver el poder en el sentido de dominación como un fin en sí deberían evocar la monstruosa y grotesca figura del fallecido propietario de periódicos británico Robert Maxwell, un estafador y un intimidador cuyo cuerpo acabó siendo un obsceno reflejo de su alma.

En lo que respecta a la riqueza, vivimos en una civilización que niega religiosamente que aquélla sea un fin en sí misma, pero que, en la práctica, la trata como si lo fuera. Una de las acusaciones más contundentes que se formula contra el capitalismo es la de que nos obliga a invertir la mayor parte de nuestras energías creativas en asuntos que, en el fondo, son puramente utilitarios. Los medios de la vida se con-

vierten en su fin. La vida acaba consistiendo en un despliegue de la infraestructura necesaria para vivir. No deja de ser asombroso que, en pleno siglo XXI, la organización material de la vida siga ocupando el lugar preeminente que ya ocupaba en la Edad de Piedra. El capital que podría dedicarse a liberar a los hombres y a las mujeres —al menos, en cierta moderada medida— de las exigencias del trabajo duro se dedica, sin embargo, a la tarea de amasar aún más capital.

Si la cuestión del sentido de la vida parece apremiarnos en una situación como la actual, ello se debe, entre otras cosas, a que todo este proceso de acumulación es, en última instancia, tan vano e inútil como la Voluntad schopenhaueriana. Al igual que la Voluntad, el capital adquiere un impulso propio, su existencia se justifica principalmente por sí misma y utiliza a los individuos como instrumentos de su propia evolución ciega. Comparte asimismo algo de la taimada astucia de la Voluntad, ya que persuade a los hombres y a las mujeres que emplea como instrumentos y herramientas suyos haciéndoles creer que son valiosos, únicos y autónomos. Schopenhauer llamaba «conciencia» a ese engaño; Marx lo denominó «ideología».

Freud empezó creyendo que el sentido de la vida era el deseo (o las tretas que el inconsciente le juega a nuestra mente despierta) y acabó convencido de que era la muerte. Pero esta afirmación puede tener diferentes significados. Para el propio Freud, significaba que todos somos esclavos en última instancia del Tánatos (o la «pulsión de muerte»). Pero también puede significar que no es probable que una vida que no contenga nada por lo que uno no esté dispuesto a morir resulte muy fructífera. Como también puede querer decir que vivir conscientes de nuestra naturaleza mortal es vivir con realismo, ironía, sinceridad y un aleccionador sentido de nuestra propia finitud y fragilidad. En este aspecto, al menos, mantenerse fieles a nuestro componente más animal es vivir con autenticidad. Hace que nos sintamos menos inducidos por la soberbia a emprender proyectos dolorosos para nosotros mismos y para otros seres vivos. En el fondo de buena parte de nuestra tendencia destructiva yace una fe inconsciente en nuestra propia inmortalidad.

Cuanto más nos percatemos del carácter perecedero de las cosas, con mayor cautela nos aferraremos a ellas. Gracias a ese habilitador distanciamiento



Figura 10: La Muerte: fotograma de *El sentido de la vida,* de los Monty Python.

de nosotros mismos, estaremos mejor capacitados para ver lo que realmente valen las cosas y para saborearlas más plenamente. Justamente en ese sentido la muerte agranda e intensifica la vida, en lugar de vaciarla de valor. No se trata de formular una típica receta de *carpe diem,* sino justamente de la recomendación inversa. La frenética *jouissance* de aprovechar el día, cortar las rosas, servirse una copa más

y vivir como si no hubiera un mañana, es una estrategia extrema para burlar a la muerte, con la que se trata inútilmente de engañarla en lugar de aprovecharla. Todo ese hedonismo desesperado no hace más que rendir homenaje a la muerte de la que trata de renegar. Pese a tan brillante ejecución, no deja de ser una perspectiva pesimista, frente al realismo que supone la aceptación de ese trance final de la vida.

Además, ser conscientes de nuestros límites, que la muerte pone implacablemente de relieve, supone ser conscientes también de hasta qué punto somos dependientes de los demás (y estamos constreñidos por ellos). Cuando san Pablo comentó que morimos con cada instante, parte de lo que tenía en mente era, quizá, que sólo podemos vivir bien si ceñimos nuestro yo a las necesidades de los demás en una especie de pequeña muerte o *petite mort*. Al hacerlo, ensayamos y prefiguramos esa abnegación personal final que es la muerte. Así, la muerte —entendida como un incesante morir a uno mismo o una misma, a nuestro yo— es la fuente de la vida buena. Esto puede resultarnos desagradablemente esclavizante o abnegado, pero eso se debe únicamente a que olvi-

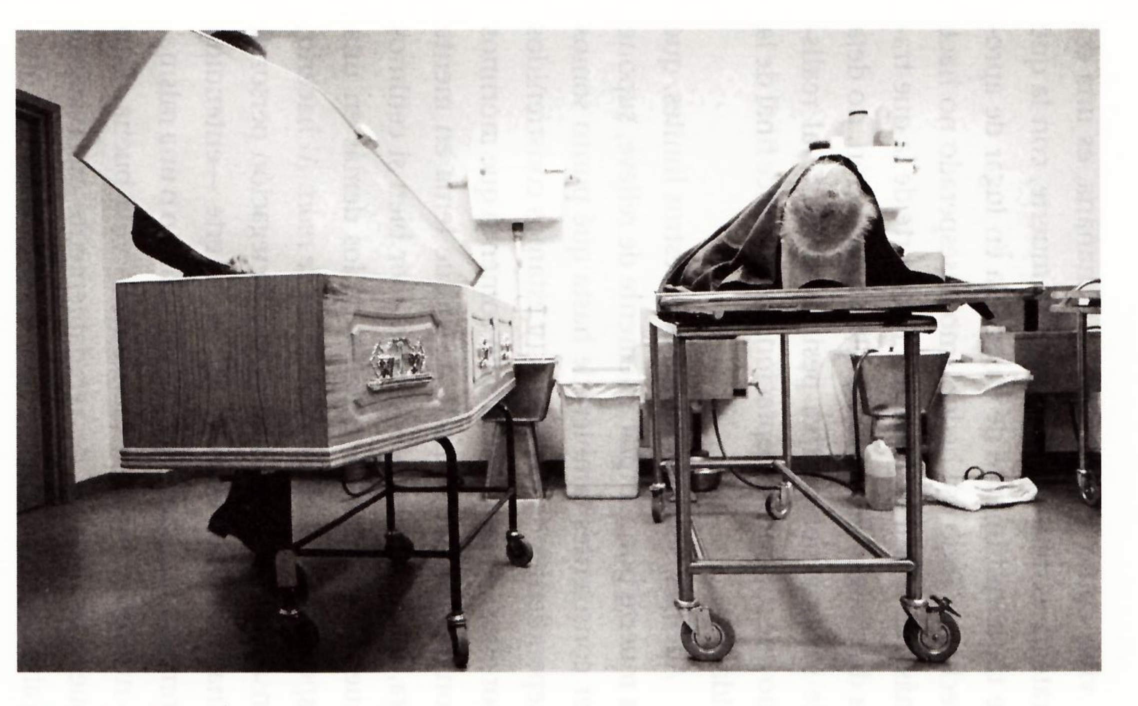


Figura 11: De aquí a la eternidad.

damos que, si los demás hacen lo mismo, el resultado será una especie de servicio recíproco que proporcionará el contexto en el que cada yo pueda florecer. El nombre tradicional de esta reciprocidad es amor.

Pero también morimos a cada momento en un sentido bastante más literal. Vivimos con una especie de negación perpetua, anulando una situación mientras nos proyectamos hacia otra. Esta autotrascendencia constante, exclusivamente reservada al animal lingüístico, es lo que se conoce como historia. En términos psicoanalíticos, sin embargo, recibe el nombre de deseo, lo cual es uno de los motivos por los que éste (el deseo) es un aspirante plausible a sentido de la vida. El deseo anida allí donde se echa algo en falta. Es una cuestión de carencias: vaciamos el presente de contenido para trasladarnos a un futuro similarmente vaciado. En un aspecto, la muerte y el deseo son antagónicos: si dejásemos de desear, la historia se detendría abruptamente. Pero, en un aspecto distinto, el deseo (el cual, para los freudianos, es la fuerza impulsora de la vida) refleja en su propia carencia interna la muerte a la que finalmente nos conducirá. Precisamente en este último aspecto, asimismo, la vida es una anticipación de la muerte: sólo somos

capaces de seguir viviendo porque llevamos la muerte en nuestros huesos.

Si la muerte se nos antoja una respuesta demasiado lúgubre al sentido de la vida y el deseo, demasiado tórrida, ¿qué tal la contemplación intelectual? Desde Platón y Spinoza hasta el gurú neoconservador Leo Strauss, la idea de que reflexionar sobre la verdad de la existencia es la meta más noble de la humanidad ha contado con numerosos adeptos, especialmente (huelga decirlo) entre los intelectuales. Resulta agradable sentir que uno ha conseguido sintonizar con el sentido del universo simplemente compenetrándose con el despacho de la universidad al que acude cada mañana. Es como si cuando preguntásemos a los sastres acerca del sentido de la vida, nos respondiesen «unos pantalones fantásticos» y los granjeros propusieran, por su parte, una cosecha extraordinaria. Incluso Aristóteles, pese a su enorme interés por todos los modos prácticos de vida, creía que ésa era la forma más elevada de realización o satisfacción personal. Pero la idea de que el sentido de la vida radique en meditar sobre éste parece ser como la pescadilla que se muerde la cola. Presupone, además, que el sentido de la vida se encierra en alguna proposición del

tipo «el ego es una ilusión» o «todo está hecho de sémola». Puede que, entonces, una reducida elite de sabios, tras haber dedicado sus vidas a cavilar sobre esas cuestiones, acabe teniendo la fortuna de tropezar con la verdad, sea cual sea ésta. Pero Aristóteles no opinaba exactamente así; para él, esa especulación (o *theōria*) es en sí un tipo de práctica, pero es un peligro al que todo ese argumento en general puede verse expuesto.

Ahora bien, si la vida tiene realmente un sentido, éste seguramente no es de una naturaleza contemplativa como ésa. El sentido de la vida no es tanto una proposición como una práctica. No es una verdad esotérica, sino una cierta *forma* de vida. Como tal, sólo puede conocerse de verdad viviendo. Quizás era eso lo que Wittgenstein tenía en mente cuando señaló en el *Tractatus* que «sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema» (*Tractatus* 6.52 y 6.251).*

* Traducción castellana tomada de Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002. *(N. del t.)*

¿Cómo podemos interpretar tan crípticas palabras? Lo que Wittgenstein probablemente quiso decir no era que el sentido de la vida es una pseudopregunta, sino que es una pseudopregunta en lo que a la filosofía se refiere. Y Wittgenstein no sentía un gran respeto por la filosofía, pues aspiraba a ponerle fin con su *Tractatus*. Todas las cuestiones vitales, pensaba, yacían más allá de los estrictos límites de la disciplina. El sentido de la vida no era algo que pudiese enunciarse en forma de proposición factual y, para el primer Wittgenstein, sólo esta última clase de proposiciones tenían sentido. Alcanzamos a entrever parte del sentido de la vida cuando caemos en la cuenta de que no es algo que podamos postular como una respuesta a una pregunta significativa en el terreno filosófico. No es en absoluto una «solución». En cuanto hayamos admitido que es algo que se encuentra más allá de todas esas preguntas, comprenderemos que *ésta* es nuestra respuesta.

Otras palabras de Wittgenstein que he citado anteriormente en este libro —«no es lo místico como sea el mundo, sino *que* sea el mundo»— significan, quizá, que podemos hablar de una u otra situación del mundo, pero no del valor o del significado del

mundo en su conjunto. Eso no quiere decir que Wittgenstein descartara hablar de ese tema por considerarlo un sinsentido, como hicieron los positivistas lógicos. Todo lo contrario: él lo consideraba mucho más importante que hablar de situaciones fácticas. Simplemente opinaba que el lenguaje no podía representar la totalidad del mundo. Pero, pese a la imposibilidad de enunciar el valor y el sentido del mundo en su totalidad, éstos eran aspectos que sí podían mostrarse de todos modos. Y un modo negativo de enseñarlos era poniendo de relieve lo que la filosofía *no* podía decir.

El sentido de la vida no es la solución de un problema; consiste, más bien, en vivir de un cierto modo. No es metafísico, sino ético. No es algo separado de la vida, sino algo que hace que vivir valga la pena (lo que equivale a decir que es una cierta calidad, profundidad, abundancia e intensidad vital). Así entendido, el sentido de la vida es la vida en sí, vista de una cierta manera. Los comerciantes de sentidos de la vida suelen sentirse generalmente decepcionados ante tal afirmación, porque no les parece lo suficientemente misteriosa y majestuosa. Se les antoja demasiado banal y esotérica. Apenas les resulta

más edificante que «42». O, para el caso, que aquel eslogan que, durante un tiempo, hizo fortuna en numerosas camisetas: «¿Y si el "Hokey-Cokey" fuese realmente todo?».* Arrebata la cuestión del sentido de la vida de las manos de un círculo de expertos o entendidos para devolverla al rutinario quehacer de la existencia cotidiana. Es precisamente esa especie de regreso de lo sublime a lo mundano el que Mateo plasma en su evangelio cuando presenta el retorno glorioso del Hijo del Hombre, rodeado de ángeles, para el Juicio Final. Pese a la consabida imaginería cósmica que allí se despliega, la salvación acaba siendo una cuestión humildemente prosaica: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, ser hospitalario con el extraño y visitar a quien esté preso. Carece de toda aura o *glamour* «religioso». Cualquiera puede hacerlo. La clave del universo resulta ser no una demoledora revelación, sino algo que muchas

* En alusión a una popular canción inglesa que, en los años cuarenta del siglo XX, también saltó a la fama en Estados Unidos, y que, en sus diferentes estrofas, repite una misma pauta para diferentes partes del cuerpo humano, empezando por el pie derecho: «Adelantas el pie derecho, / retiras el pie derecho, / adelantas el pie derecho / y lo meneas en el aire. / Haces el "Hokey-Cokey" / y das toda una vuelta sobre ti mismo. / ¡Eso es todo!». *(N. del t.)*

personas decentes ya hacen de todos modos sin apenas pensárselo. La eternidad no habita en un grano de arena, sino en un vaso de agua. Todo el cosmos gira en torno al consuelo a los enfermos. Cuando actuamos de ese modo, compartimos el amor que construyó las estrellas. Vivir así es más que tener vida: es tenerla en abundancia.

Esta clase de actividad es conocida como *agapē*, o amor, y no tiene nada que ver con los sentimientos eróticos (ni siquiera con los afectuosos). La orden de amar es puramente impersonal: su modelo prototípico es el amar a personas extrañas, no sólo a aquellas a las que deseamos o admiramos. Es una práctica o una forma de vida, no un estado mental. No guarda relación alguna con una agradable sensación que nos embargue ni con una intimidad personal. ¿Es ese amor, entonces, el sentido de la vida? No hay duda de que ha sido el candidato favorito de un buen número de sagaces observadores, entre ellos, de muchos artistas. El amor se asemeja a la felicidad en la medida en que parece constituir un término o criterio básico de fondo, un fin en sí mismo. Al igual que la felicidad, parece formar parte de nuestra propia naturaleza. Es difícil decir por qué deberíamos mo-

lestarnos en dar agua al sediento, sobre todo si sabemos que morirá igualmente en breve.

Pero hay otros sentidos en los que ambos valores chocan frontalmente. Alguien que dedique su vida a cuidar de un niño gravemente discapacitado sacrifica su felicidad en aras de su amor, aunque tal sacrificio también se realice en nombre de la felicidad (la del niño, se entiende). Por ejemplo, luchar por la justicia, que no deja de ser otra forma de amor, podría acarrearnos incluso la muerte. El amor es un asunto agotador y descorazonador, repleto de lucha y frustración, muy distante de la deslumbrante, aunque burda, satisfacción sin más. Pero, aun así, sigue siendo posible argüir que, en el fondo, el amor y la felicidad se reducen a descripciones diferentes de un mismo modo de vida. Uno de los motivos que lo explican es que la felicidad no es, en realidad, una satisfacción radiante y mecánica, sino (al menos para Aristóteles) la condición de bienestar que se deriva del libre florecimiento de los poderes y las capacidades personales. Y el amor, como bien puede decirse, es esa misma condición vista en términos relacionales: el estado en el que el florecimiento de un individuo se produce a través del florecimiento de otros.

¿Cómo hemos de entender esta definición de amor, tan remotamente alejada tanto de Catulo como de Catherine Cookson? Para empezar, podemos volver sobre la posibilidad que sugeríamos anteriormente de que el hecho de que la vida humana tenga un sentido incorporado no dependa de la creencia en algún tipo de poder trascendente. Es muy posible que la evolución de los seres humanos fuese aleatoria y accidental, pero de ello no se deduce necesariamente que no tengan un tipo específico de naturaleza. Y la vida buena para ellos puede consistir precisamente en realizar esa naturaleza. Las abejas también evolucionaron al azar, pero de ellas sin duda se puede decir que tienen una determinada naturaleza. Las abejas hacen cosas de abejas. Esto resulta mucho menos evidente en el caso de los seres humanos, ya que en nuestra naturaleza, a diferencia de la de las abejas, está el hecho de ser animales culturales, y los seres culturales son criaturas sumamente indeterminadas. Aun así, parece claro que la cultura no anula sin más nuestro «ser como especie» ni nuestra naturaleza material. Por naturaleza somos, por ejemplo, animales sociables que están obligados a cooperar o a morir. Pero también somos seres individuales que

buscan su propia satisfacción. Individuarse es una actividad de nuestro propio ser como especie, no una condición contradictoria con éste. No podríamos conseguirlo, por ejemplo, sin la intervención del lenguaje, que me pertenece en la medida en que pertenece previamente a la especie.

Lo que hemos llamado amor es el modo en que podemos reconciliar nuestra búsqueda de realización o satisfacción personal con el hecho de que somos animales sociales. El amor significa crear para otra persona el espacio en el que ésta pueda florecer, al mismo tiempo que ésta hace lo propio conmigo. La realización de cada una se convierte en la base para la realización de la otra. Cuando realizamos nuestras naturalezas de este modo, alcanzamos nuestra situación óptima. Esto se debe, en parte, a que realizarse de tal modo que permitamos que otros también se realicen elimina factores como el asesinato, la explotación, la tortura o el egoísmo. Cuando hacemos daño a otras personas, perjudicamos nuestra propia realización personal a largo plazo, ya que ésta depende de la libertad de esas otras personas para participar de ella. Y dado que no puede existir una auténtica reciprocidad real si no es entre iguales,

la opresión y la desigualdad que otros padecen nos coartan igualmente a nosotros a largo plazo. Todo esto casa mal con el modelo liberal de sociedad, para el que basta con que mi florecimiento personal único esté protegido de las interferencias de los de otros individuos. El otro no es tanto lo que me hace ser como una amenaza potencial a mi ser. Y esto, pese a su célebre afirmación de que los seres humanos somos animales políticos, también es aplicable a Aristóteles, quien no consideraba la virtud o el bienestar fenómenos inherentemente relacionales. Es verdad que, desde su punto de vista, las otras personas son muy importantes para el florecimiento personal propio y que la vida solitaria sólo es apta para dioses y bestias. Pero el hombre aristotélico, como bien ha señalado Alasdair MacIntyre, es ajeno al amor.[4]

La suposición de que el sentido de la vida es una cuestión eminentemente individual sigue viva y en muy buena forma. Julian Baggini ha escrito que «la búsqueda de sentido es esencialmente personal» e implica «la capacidad y la responsabilidad de descubrir y, en parte, determinar el sentido por nuestra

4. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, 1968, pág. 80 (trad. cast.: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 2006).

propia cuenta».[5] John Cottingham define una vida significativa como «aquella en la que el individuo se implica [...] en actividades auténticamente valiosas que reflejan su elección racional como agente autónomo».[6] Nada de esto es falso, pero refleja un sesgo individualista habitual en la era moderna: no concibe el sentido de la vida como un proyecto común o recíproco; no da cuenta de la imposibilidad (por definición) de que exista un sentido o significado (sea de la vida o de cualquier otra cosa) que sea única y exclusivamente mío. Si surgimos al ser de manera recíproca (en los demás y a través de ellos), esto debe tener implicaciones importantes para la cuestión del sentido de la vida.

En la teoría que acabo de proponer, dos de los principales rivales en la competición por hacerse con el título de sentido de la vida como son el amor y la felicidad no están enfrentados en el fondo. Si consideramos la felicidad en términos aristotélicos como el libre florecimiento de nuestras facultades, y si el amor es esa reciprocidad que permite que se produzca ese resultado óptimo, no tiene por qué haber un

5. Baggini, *What's It All About?*, págs. 4 y 86.
6. Cottingham, *On the Meaning of Life*, pág. 66.

conflicto último entre ambos. Tampoco existe conflicto entre la felicidad y la moral, puesto que el trato justo y compasivo hacia otras personas es, considerado a gran escala, una de las condiciones de la prosperidad propia. Ya no es posible, pues, que una vida parezca significativa, en el sentido de creativa, dinámica, exitosa y realizada, pero que esté basada en torturar o pisar a los demás. En virtud de esa misma teoría, tampoco estamos forzados a elegir entre varios aspirantes diferentes a la vida buena, como Julian Baggini sugiere que deberíamos hacer. Baggini propone concretamente un abanico de posibles sentidos de la vida —la felicidad, el altruismo, el amor, el éxito, la abnegación personal, el placer, el mayor bien para la especie— y sugiere, en su característico estilo liberal, que hay algo de verdad en cada uno de ellos. De ahí que propugne un modelo ecléctico. A la usanza de los diseñadores, cada uno de nosotros puede tomar lo que quiera de esos diversos bienes y mezclarlos hasta conseguir la vida que nos resulte individualmente apropiada.

Pero eso no es óbice para que esas combinaciones y los «bienes» individuales a los que dan lugar sean combinables a su vez. Tomemos como imagen de

la vida buena un grupo de *jazz*.[7] Una banda de *jazz* que improvise es obviamente diferente de una orquesta sinfónica, ya que, en gran medida, cada uno de sus componentes es libre de expresarse como guste. Pero siempre se expresará a partir de una sensibilidad receptiva a las actuaciones autoexpresivas de los demás músicos. La compleja armonía que configuran no deriva del hecho de que estén interpretando una partitura colectiva, sino de la libre expresión musical de cada miembro, que actúa a su vez como base para la libre expresión de los demás. A medida que cada intérprete va haciéndose más musicalmente elocuente, los demás obtienen una inspiración adicional que los estimula para alcanzar mayores cimas. Aquí no se aprecia conflicto alguno entre la libertad y el «bien del conjunto» y, sin embargo, la imagen es justamente la inversa del totalitarismo. Aunque cada intérprete contribuye al «mayor bien posible para el conjunto», no lo hace a través de un denodado sacrificio propio, sino simplemente expresándose como es. Hay ahí una realización personal, pero sólo alcanzada a través de la pérdida del yo en la música en su

7. Estoy muy agradecido a G. A. Cohen por esta imagen.



Figura 12: El Buena Vista Social Club.

totalidad. Se consigue algo, pero no hablamos de un éxito para el mero engrandecimiento propio, sino de un logro (la música en sí) que actúa como medio de relación entre los intérpretes. De toda esta maestría artística se obtiene placer y, al mismo tiempo (y dado que hay una libre materialización o realización de las capacidades), felicidad entendida como florecimiento. Dado que ese florecimiento es recíproco, podemos incluso hablar (aunque remotamente y por analogía) de una especie de amor. Peores situaciones se han propuesto como posibles sentidos de la vida: ésta, en concreto, da sentido o significación a la vida y, además (aunque este punto resultaría más controvertido), cuando actuamos de ese modo realizamos nuestras naturalezas al máximo.

Entonces, ¿es el *jazz* el sentido de la vida? No exactamente. El objetivo consistiría en construir ese tipo de comunidad a una escala más amplia, lo cual ya es un problema de la política. Se trata, sin duda, de una aspiración utópica, pero eso no la descalifica de ningún modo. El fin de tales aspiraciones es indicar una dirección, por muy lamentablemente alejados que nos hallemos de la meta. Lo que necesitamos es una forma de vida que carezca por completo de un

propósito definido (como carecen de él las actuaciones de *jazz*), que sea un placer en sí y no atienda a intenciones utilitarias o a concienzudos fines metafísicos, que no necesite más justificación que su propia existencia. Así entendido, el sentido de la vida se aproxima curiosamente a la ausencia de sentido. Los creyentes religiosos a quienes esta versión del sentido de la vida les resulte excesivamente despreocupada y cómoda deberían recordar que también Dios es su propio fin, fundamento, origen, razón y deleite, y que sólo viviendo así podremos decir que los seres humanos compartimos Su vida. Los creyentes se expresan a veces como si la diferencia clave entre ellos y los no creyentes fuese que para los primeros el sentido y la finalidad de la vida residen fuera de ella. Pero eso no es del todo cierto ni siquiera para los propios creyentes. Para la teología clásica, Dios trasciende el mundo, pero figura como una profundidad en el interior de éste. Como Wittgenstein comentó en algún momento: si la vida eterna existe, debe estar aquí y ahora. Es el momento presente el que constituye una imagen de la eternidad, no la sucesión infinita de tales momentos.

¿Hemos zanjado, pues, la cuestión de una vez por

todas? La modernidad se caracteriza, entre otras cosas, por que casi ninguna cuestión importante llega jamás a zanjarse. La modernidad, como he sostenido aquí, es la época en la que hemos reconocido que somos incapaces de ponernos de acuerdo hasta en las cuestiones más vitales y fundamentales. Sin duda, nuestras continuas disputas en torno al sentido de la vida resultarán fértiles y productivas. Pero en un mundo en el que vivimos en un sobrecogedor peligro, nuestro fracaso cuando se trata de hallar sentidos y significados comunes es tan estimulante como alarmante.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

1. Aristóteles y la ética de la virtud

El texto más relevante de Aristóteles para este libro es la *Ética a Nicómaco,* disponible (en inglés) en la colección de Penguin Classics en una edición a cargo de Jonathan Barnes (*Nicomachean Ethics,* Harmondsworth, 1976 [trad. cast.: *Ética a Nicómaco,* Madrid, Alianza, 2007]). Jonathan Barnes también ha publicado una útil introducción a Aristóteles dentro de la serie «Very Short Introduction» (Oxford, 2000), aunque en ésta apenas se toca su pensamiento ético. Véanse también D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle,* Londres, 1986, y Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand,* Cambridge, 1988 (trad. cast.: *Aristóteles: el deseo de comprender,* Madrid, Alianza, 1994).

Se pueden encontrar estudios más genéricos sobre ética, pero también relevantes para el argumento

de este libro, en Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, 1968 (trad. cast.: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 2006), y *After Virtue*, Londres, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987). Un estudio más reciente y sumamente ilustrativo es el de Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, 1999.

2. Schopenhauer

La obra principal de Schopenhauer (y la única a la que se hace referencia en este estudio) es *El mundo como voluntad y representación* (trad. cast.: Madrid, Akal, 2005), de la que hay edición en inglés en 2 volúmenes a cargo de E. F. J. Payne, *The World as Will and Representation*, Nueva York, 1969. También encontrará útiles introducciones a Schopenhauer en Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, Harmondsworth, 1963 (trad. cast.: *Schopenhauer*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1975), y Brian Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, 1983. Asimismo figura una explicación más breve en Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, capítulo 7.

3. Nietzsche

Las obras de Nietzsche citadas en este estudio son *The Will to Power*, Nueva York, 1975, *Más allá del bien y del mal* (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1971) y *El nacimiento de la tragedia* (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1973). Hay versiones en inglés de estas dos últimas en la recopilación de Walter Kaufmann, *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, 1968, una práctica selección de textos del filósofo alemán. Introducciones clásicas a su pensamiento son las de Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist*, Nueva York, 1950; R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and his Philosophy*, Londres, 1964, y Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, 1965. Véanse también Keith Ansell Pearson, *Nietzsche*, Londres, 2005, y Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford. Para un estudio más enjundioso, véase Richard Schacht, *Nietzsche*, Londres, 1983.

4. Wittgenstein

El *Tractatus logico-philosophicus* (trad. cast.: Madrid, Tecnos, 2002), publicado por vez primera en Londres en 1961, está disponible (en inglés) en edición condensada en Anthony Kenny (comp.), *The Wittgens-*

tein Reader, Oxford, 1994. Véanse también las *Philosophical Investigations*, traducidas al inglés por G. E. M. Anscombe, Oxford, 1953 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988), y *Culture and Value*, traducido al inglés por Peter Winch, Chicago, 1980 (trad. cast.: *Aforismos: cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 2007).

Como introducciones al pensamiento de Wittgenstein, puede leerse a D. F. Pears, *Wittgenstein*, Londres, 1971 (trad. cast.: Barcelona, Grijalbo, 1973), y a Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Harmondsworth, 1973 (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1982). Dos introducciones más recientes, ambas lúcidas y útiles, son las de A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford, 1988, y Ray Monk, *Wittgenstein*, Londres, 2005. Monk es asimismo autor de una excelente biografía, titulada *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Londres, 1990 (trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994). Un estudio más avanzado, aunque igualmente gratificante, es el de G. P. Baker y P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford, 1980.

5. Modernismo y posmodernismo

A lo largo del libro aparecen diversas alusiones a esos dos movimientos culturales, que puede que el lector quiera aclarar un poco más. Para el modernismo,* merece la pena sumergirse en la monumental *Modern Times, Modern Places*, Londres, 1998, de Peter Conrad. Un excelente estudio teórico es el de Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air*, Londres, 1982 (trad. cast.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988). Véanse también Raymond Williams, *The Politics of Modernism*, Londres, 1989, y T. J. Clark, *Farewell to an Idea*, New Haven y Londres, 1999.

En cuanto al posmodernismo, véanse Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis, 1984 (trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984); Ihab Hassan, *The Postmodern Turn*, Ithaca (Nueva York), 1987; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, 1990 (trad. cast.: *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amo-

* En este apartado alude al movimiento cultural afín al vanguardismo y no a la «modernidad», entendida como actitud o era histórica, a la que también hace referencia el autor a lo largo del libro. *(N. del t.)*

rrortu, 1998) y Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londres, 1998 (trad. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000). Se pueden encontrar estudios más breves sobre esta tendencia en Alex Callinicos, *Against Postmodernism*, Cambridge, 1989 (trad. cast.: *Contra el postmodernismo*, Bogotá, El Áncora, 1993) y en Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, 1996 (trad. cast.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1998). Un estudio más difícil, pero al mismo tiempo más sustancioso, es el de Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham (Carolina del Norte), 1991 (trad. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 2006).

6. Marx

Las ideas de Marx acerca del «ser de la especie» y de la naturaleza humana pueden encontrarse principalmente en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (trad. cast.: Barcelona, Grijalbo, 1975). En inglés, aparecen recogidos, entre otros volúmenes, en L. Colletti (comp.), *Karl Marx: Early Writings*, Harmondsworth, 1975. Véanse comentarios sobre estas

cuestiones en Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Londres, 1983, y Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, capítulo 8. El ensayo de Louis Althusser más relevante para mi argumentación es «On Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971 (trad. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974).

7. Freud

Las *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, 1973, de Freud (trad. cast.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis* [Obras completas, vol. 12], Barcelona, Orbis, 1988) constituyen una de las mejores vías de familiarización con algunos de sus conceptos generales. Su análisis de la pulsión de muerte puede encontrarse, entre otros escritos, en *Beyond the Pleasure Principle*, traducido al inglés por J. Strachey, nº 4 de la serie (compilada por E. Jones) International Psycho-Analytical Library, Londres, 1950 (trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979). Norman O. Brown desarrolla el tema en su *Life Against Death*, Londres, 1959 (trad. cast.: *Eros y Tanatos*, México, D. F., Joaquín Mortiz,

1967). Como explicaciones más generales de Freud, véanse Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, Chicago y Londres, 1959 (trad. cast.: *Freud: la mente de un moralista*, Buenos Aires, Paidós, 1966), y Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven y Londres, 1970 (trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1970).

8. Otras obras

Las siguientes son obras a las que también se alude en este libro:

Julian Baggini, *What's It All About?*, Londres, 2004 (trad. cast.: *El sentido de la vida y las respuestas de la filosofía*, Barcelona, Urano, 2005).

Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969 (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993).

John Cottingham, *On the Meaning of Life*, Londres, 2003.

Terry Eagleton, *Against the Grain: Selected Essays 1975-1985*, Londres, 1986; *William Shakespeare*, Oxford, 1986, y *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, 2003.

Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge, 1996.

Martin Heidegger, *Being and Time*, Nueva York, 1962 (trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londres, 1998 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001).

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Londres, 1958 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1984), y *Nausea*, Harmondsworth, 1963 (trad. cast.: *La náusea*, Madrid, Alianza, 1981).

Roger Scruton, *Modern Philosophy*, Londres, 1994 (trad. cast.: *Filosofía Moderna*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1999).

Max Weber, *Essays in Sociology*, edición a cargo de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Londres, 1991 (trad. cast.: *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca, 1972).

CRÉDITOS DE LAS ILUSTRACIONES

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Nota: los números de página que figuran en *cursiva* hacen referencia a ilustraciones.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 3854



«Muchos de los lectores de este libro se mostrarán probablemente tan escépticos ante la expresión "el sentido de la vida" como ante la existencia de Santa Claus», escribe el autor. Pero Eagleton sostiene que, en un mundo en el que necesitamos hallar significados comunes, es importante que nos pongamos manos a la obra para responder a la pregunta por antonomasia. Y, como conclusión, sugiere su propia respuesta.

A ver, ¿cuál es el sentido de la vida?

En este ingenioso, vigoroso y estimulante librito, Terry Eagleton repasa cómo han abordado la peliaguda cuestión los filósofos y escritores de siglos anteriores –desde Shakespeare y Schopenhauer hasta Marx, Sartre y Beckett–. Con mordacidad y sentido del humor, Eagleton pone de manifiesto, con ironía y rigor intelectual, hasta qué punto la pregunta se ha vuelto especialmente problemática en la era contemporánea. En lugar de ser honestos y confesar que la desorientación impregna nuestras vidas, nos refugiamos en un sinfín de actividades a cual más disparatada: desde el deporte como religión atea, pasando por el sexo hasta las religiones New Age, sin olvidar la trampa del fundamentalismo.

Terry Eagleton lanza una mirada fascinante al más cautivador de los interrogantes, y propone su propia respuesta.

«Con chispeante descaro, simpatía y diestra habilidad, Eagleton se mueve entre la displicencia irónica y la demolición cáustica.»
Marina Warner, *The Times Literary Supplement*



www.paidos.com